

INHALTSVERZEICHNIS

Vorbemerkungen	I
Literaturverzeichnis	17

I Einleitungsfragen	1
-------------------------------	---

I Literaturkritik und Chronologie	1
---	---

II Die Struktur paulinischer Eschatologie	2
---	---

III Eschatologie in den Korintherbriefen	3
--	---

I Eschatologische Christologie und Eschatologie der Er-	
---	--

füllung bei den Gegnern des 1. Kor.	4
---	---

II Die Auffassung von Jesus als 1. Kor. 15,20 und der Ver-	
--	--

lust der Eschatologie bei den Gegnern des 2. Kor.	11
---	----

III Das Verhältniß von Eschatologie und Christologie	
--	--

Magisterschrift	17
---------------------------	----

1) Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und der	
--	--

futuristische Aspekt der Eschatologie im 1. Kor.	13
--	----

2) Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und der	
--	--

präsentische Aspekt der Eschatologie im 2. Kor.	30
---	----

3) Vergleich der Aussagen zur Struktur der Eschato-	
---	--

logie im 1. und 2. Kor.	35
---------------------------------	----

IV Eschatologie und die einzelnen theologischen Sachgebiete	
---	--

I Eschatologie und Taufe	38
------------------------------------	----

1. Die Taufe bei Paulus	38
-----------------------------------	----

2. Geist und neues Leben	39
------------------------------------	----

Exkurs: Die Taufe in Röm. 6	41
---------------------------------------	----

3. Die Taufe als Eingliederung des Täuflings in das	
---	--

in Gang gebrachte, weltweite eschatologische	
--	--

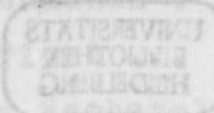
69 Heidelberg-Schlierbach	44
-------------------------------------	----

Am Gutleuthofhang 1	
-------------------------------	--

Heimatanschrift:	49
----------------------------	----

7 Stuttgart 1	51
-------------------------	----

Lenbachstr. 28	54
--------------------------	----



**Diese Kopie wurde nur zum eigenen
und persönlichen Gebrauch angefertigt
(§§. 53, 54 des Urheberrechtsgesetzes
der Bundesrepublik) und darf nicht für
gewerbliche Zwecke verwendet werden.**

I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

Vorbemerkungen	I
Literaturverzeichnis	IV
A Einleitungsfragen	1
I Literarkritik und Chronologie	1
II Die Gegner in Korinth	2
B Eschatologie und Christologie	
I Gnostische Christologie und Eschatologie der Er- füllung bei den Gegnern des 1.Kor.	4
II Die Auffassung von Jesus als <i>ἡγῶς ἀντὶ</i> und der Ver- lust der Eschatologie bei den Gegnern des 2.Kor.	111
III Das Verhältnis von Eschatologie und Christologie bei Paulus	17
1) Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und der futurische Aspekt der Eschatologie im 1.Kor.	18
2) Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und der präsentische Aspekt der Eschatologie im 2.Kor.	30
3) Vergleich der Aussagen zur Struktur der Eschato- logie im 1. und 2.Kor.	35
C Eschatologie und die einzelnen theologischen Sachgebiete	
I Eschatologie und Taufe	38
1. Die Taufe bei Paulus	38
2. Geist und neues Leben	39
Exkurs: Die Taufe in Röm.6	41
3. Die Taufe als Eingliederung des Täuflings in das von Gott in Gang gebrachte, weltweite eschatologische Geschehen der Aufrichtung der neuen Schöpfung	44
II Herrenmahl und Parusie	
1. Die Zeit des Herrenmahls	48
2. Herrenmahl und Gericht	51
3. Die Verbindung von Eschatologie und Herrenmahl	54
III Eschatologie und Paränese	
1. (Exkurs:) Indikativ und Imperativ bei Paulus	57
2. Die Paränese als verhaltensleitender Ratschlag zum Leben im neuen Gehorsam unter der Leitung des Geistes	60
3. Die dreifache Begründung der Paränese in der Eschatologie	65

IV Das stetige Handeln Gottes im Leben des Christen

Exkurs: Rettendes und segnendes Handeln Gottes im

Alten Testament. 67

1. Rettendes und stetiges Handeln Gottes bei Paulus. . 72

2. Stetiges Handeln Gottes und Paränese. 78

D Hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie in den Korintherbriefen

1. Die theologische Bedeutung der Apokalyptik in der paulinischen Eschatologie. 80

2. Zur exegetischen Diskussionslage. 84

Anmerkungen (als Beiheft)

zu den Vorbemerkungen. 1

zu Teil A I. 1

A II. 3

zu Teil B I. 3

B II. 6

B III. 8

zu Teil C I. 11

C II. 15

C III. 19

CC IV. 22

zu Teil D. 24

VORBERECKERUNGEN

Die Diskussion um Eschatologie und Apokalyptik in der Theologie des Apostels Paulus ist durch einige neuere Arbeiten E.Käsemanns heftig angeregt worden und hat auch schon bis in die Systematische Theologie hinein gewirkt.¹⁾ Damit hängt die Problematik der neueren Gnosisforschung und der Aufhellung der Qumranliteratur in ihrer Bedeutung für das NT sowie die Erforschung des Phänomens der Apokalyptik zusammen. Es hat sich dabei im Blick auf Paulus gezeigt, daß das Paulusverständnis R. Bultmanns²⁾ an nicht wenigen Stellen überprüft werden muß. Solche exegetische Überprüfung hat Käsemann mit den genannten Arbeiten zu Paulus entschlossen vorgetrieben. Er sah sich dabei je länger je mehr genötigt, Bultmann an entscheidenden Punkten heftig zu widersprechen, wobei die Hauptpunkte der Auseinandersetzung die Eschatologie und Anthropologie des Paulus geworden sind. Käsemann bestritt immer mehr die theologische Legitimität einer existentialen Interpretation der paulinischen Eschatologie und die Richtigkeit der Behauptung, paulinische Theologie sei wesensmäßig Anthropologie. Schon Bultmann hat dargetan, daß die Eschatologie zentrale Bedeutung für das Denken des Apostels hat, freilich versteht er Eschatologie existential. Käsemann hat diese Bedeutung energisch unterstrichen, betont aber gegen Bultmann und einige der Schüler Bultmanns die große Rolle, die die Apokalyptik und damit die futurische Eschatologie bei Paulus spielt, was eine existentielle Interpretation der Eschatologie und die Behauptung der Prävalenz der Anthropologie nahezu unmöglich macht.

Vorliegende Arbeit will bewußt an diese exegetische und theologische Lage der Paulusinterpretation anknüpfen. Es kommt mir dabei hauptsächlich darauf an zu zeigen, daß und wie die Eschatologie mit einem bestimmten Verständnis der Kreuzigung und der Auferstehung Jesu Christi zusammenhängt, und wie von daher die Eschatologie eingreift in alle theologischen Sachgebiete, die Paulus in den Korintherbriefen abhandelt. Wichtig ist mir ferner, daß die Verwendung von Denkweisen und Vorstellungen aus Gnosis und Apokalyptik in ihrer theologischen Bedeutung erkannt und gewürdigt wird. Erst dann wird man religionsgeschichtliche Erkenntnisse in rech-

ter Weise für Exegese und Interpretation der Briefe des Paulus fruchtbar machen können.

Da der Umfang der Arbeit in Grenzen gehalten werden sollte, wurde die Untersuchung auf die Korintherbriefe beschränkt und nur ab und zu ein Seitenblick auf andere paulinische Briefe geworfen. Die Beschränkung auf die Korintherbriefe geschah auch deshalb, weil diese m. E. am deutlichsten die zentrale Rolle und die spezifischen Eigentümlichkeiten der paulinischen Eschatologie zeigen. Der wichtige Komplex der paulinischen Lehre von Gottes Gerechtigkeit und der Rechtfertigung allein aus Glauben kann dabei leider nur gestreift werden³⁾, doch geht es in der Auseinandersetzung mit den korinthischen Gegnern *cum grano salis* um das gleiche Anliegen des Paulus⁴⁾, daß Gottes eschatologisches Handeln in Jesus Christus jedwedes menschlich erschwingbare Heil zunichte gemacht hat, daß Gott als der Schöpfer die neue Schöpfung für Welt und Mensch heraufzuführen begonnen hat und dem, der glaubt, jetzt schon Anteil daran gibt im täglichen Gehorsam des Glaubens, der sich in gewisser Hoffnung nach dem von Gott heraufgeführten Ende ausstreckt, wo Gott vor aller Welt seine Allherrschaft antritt, nachdem Christus seit Ostern die gottfeindliche Welt zu unterwerfen in Angriff genommen hat, und als der Herr seiner Kirche in der alten Welt Gottes Herrschaftszeichen *sub specie crucis* hochhält, indem das Wort vom Kreuz aller Welt verkündet wird.

Ebenfalls aus Gründen der Beschränkung sind ausführliche Exegesen und Besprechungen exegetischer Einzelfragen nicht in die Arbeit aufgenommen; selbstverständlich liegen sie der Darstellung zugrunde. Auch sind ausführliche Auseinandersetzungen mit gegensätzlichen oder verwandten Meinungen im Text der Arbeit unterblieben, wo sie nicht von der Sache her unabdingbar waren. Auf eine Gesamtdarstellung der beiden gegnerischen Gruppen in Korinth wurde verzichtet. Lediglich im Teil B geht eine Darstellung der gegnerischen Positionen der der paulinischen Auffassung voraus, sonst werden die gegnerischen Ansichten im Zusammenhang mit der Darstellung der paulinischen Position behandelt.

Der thematischen Untersuchung geht in Teil A die Klärung der Einleitungsfragen vorher, die aber nur skizziert werden. Der Teil B behandelt das Verhältnis von Eschatologie und Christologie bei Paulus und seinen Gegnern; dieser Komplex steht am Anfang, weil er m.E. ins Zentrum der in dieser Arbeit behandelten Problematik stößt. Die hier gewonnenen Ergebnisse werden im Teil C an einzelnen Sachgebieten, wie Sakraments- und Geistbegriff, Ethik usw., geprüft und vertieft. Das Augenmerk liegt hier auf der Beachtung der Strukturen der Eschatologie, d. h. darauf, wie Paulus die Eschatologie innerhalb anderer theologischen Themata zum Tragen bringt. Im Teil D schließlich sollen in der Form einer Zusammenfassung einige wesentliche Merkmale der paulinischen Eschatologie herausgestellt und zugleich in einer hermeneutisch-systematischen Besinnung durchdacht werden.

Noch einige technische Bemerkungen: Nur gelegentlich benutzte Arbeiten sowie Artikel aus ThW und RGG sind nicht ins Literaturverzeichnis aufgenommen; auf sie wird jeweils in den entsprechenden Anmerkungen verwiesen. Die Abkürzungen für Titel von Büchern und Aufsätzen geben ein Hauptstichwort des Titels wieder, so daß die entsprechende Arbeit leicht im Literaturverzeichnis aufgefunden werden kann. Aufsatzsammlungen werden mit römischen Ziffern bezeichnet, wenn ein Stichwort aus dem zitierten Aufsatz dazugenannt wird; sonst wird der Titel des Aufsatzbandes abgekürzt und mit Seitenzahl angegeben. Alle sonstigen Abkürzungen sind, soweit nicht anders vermerkt, dem Abkürzungsverzeichnis der RGG³ entnommen. "RGG" bedeutet immer RGG 3. Auflage; andere Auflagen werden mit Hochzahl zitiert.

Die Korintherbriefe sind mit "I" und "II" abgekürzt, wo Kapitel und Vers dabeistehen, sonst in der üblichen Weise.

L I T E R A T U R V E R Z E I C H N I S

I Hilfsmittel

- W.Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, Berlin 5.Aufl. 1958
F.Blass - A.Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 11.Aufl. 1961
Novum Testamentum Graece, hg.v. E.Nestle und K.Aland, Stuttgart 24.Aufl. 1960
A.Schmoller, Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament, Stuttgart 12.Aufl. 1960
Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begr.v. G.Kittel, hg.v. G.Friedrich, Stuttgart 1933ff

II Kommentare zu den Korintherbriefen

- Ph.Bachmann - E.Stauffer, KNT VII, 4.Aufl. 1936
Ph.Bachmann, KNT VIII, 4.Aufl. 1922
H.Lietzmann - W.G.Kummel, HNT IX, 4.Aufl. 1949
J.Weiß, MeyerK V, 10.Aufl. 1925
H.D.Wendland, NTD 7, 9.Aufl. 1963
H.Windisch, MeyerK VI, 9.Aufl. 1924

III Monographien, Artikel, Aufsätze usw.

- K.Barth, Die Auferstehung der Toten, Zürich 4.Aufl. 1953
G.Bornkamm, Das Ende des Gesetzes (Ges.Aufs. I), BEvTh 16, München 4.Aufl. 1963
---, Studien zur Antike und Urchristentum (Ges.Aufs.II), BEvTh 28, München 2.Aufl. 1963
---, Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes, SAH 2, 1961
E.Brandenburger, Adam und Christus, WMANT 7, Neukirchen 1962
H.Braun, Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1962
R.Bultmann, Adam und Christus nach Röm.5, (ZNW 50, 1959, S.145-165; Neudruck) in: Der alte und der Neue Mensch in der Theologie des Paulus, Libelli XCVIII, Darmstadt 1964, S.41-66
---, Dikaioyne theou, JBL 83, 1964, S.12-16
---, Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes, (SyBU 9, 1947; Neudruck) Darmstadt, 2.Aufl. 1963
---, Geschichte und Eschatologie, Tübingen 2.Aufl. 1964
---, Glauben und Verstehen (Ges.Aufs.I-IV), Tübingen I 5.Aufl. 1964, II 3.Aufl. 1961, III 2.Aufl. 1962, IV 1965
---, Heilsgeschichte und Geschichte, ThLZ 1948, Sp.659-666

- R. Bultmann, Ist die Apokalyptik die Mutter der urchristlichen Theologie?, Apophoreta (FS E. Haenchen), BZNW 30, 1964, S. 64-69
- , Das Problem der Ethik bei Paulus, (ZNW 23, 1924, S. 123-140; Neudruck) in: Der alte und der neue Mensch in der Theologie des Paulus, Libelli XCVIII, Darmstadt 1964, S. 7-27
- , Theologie des Neuen Testamentes, Tübingen 4. Aufl. 1961
- H. v. Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, SAH (4, 1952) 2. Aufl. 1958
- H. Conzelmann, Analyse der Bekenntnisformel I. Kor. 15, 3-5, EvTh 25, 1965, S. 1-11
- , Paulus und die Weisheit, NTS 12, 1965/66, S. 231-244
- O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testamentes, Tübingen 3. Aufl. 1963
- , Heil als Geschichte, Tübingen 1965
- N. A. Dahl, Das Volk Gottes, SNVAO 2, Oslo 1941
- E. Dinkler, Artikel Taufe II, RGG VI Sp. 630-633
- , Zum Problem der Ethik bei Paulus; Rechtsnahme und Rechtsverzicht, ZThK 49, 1952, S. 167-200
- , Die Taufterminologie in 2. Kor. 1, 21f, Neotestamentica et Patristica (FS O. Cullmann), NT Suppl. 6, 1962, S. 173-191
- G. Ebeling, Der Grund christlicher Theologie, ZThK 58, 1961, S. 227-244
- P. Feine - J. Behm - W. G. Kümmel, Einleitung ins Neue Testament, Heidelberg 12. Aufl. 1963
- E. Fuchs, Christus und der Geist bei Paulus, UNT 23, Leipzig 1932
- , Glaube und Erfahrung (Ges. Aufs. III), Tübingen 1965
- , Über die Aufgabe einer christlichen Theologie, ZThK 58, 1961, S. 245-267
- , Zum hermeneutischen Problem in der Theologie (Ges. Aufs. I), Tübingen 2. Aufl. 1965
- , Zum Problem des historischen Jesus (Ges. Aufs. II), Tübingen 2. Aufl. 1965
- D. Georgi, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief, WMANT 11, Neukirchen 1964
- , Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem, ThF 38, Hamburg 1965
- , W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth, 1956, Rezension in: VuF 1958/59, S. 90-96
- H. Graß, Ostergeschehen und Osterberichte, Göttingen 3. Aufl. 1964
- H. Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach den populären Anschauungen der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus, Göttingen 3. Aufl. 1909
- E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, MeyerK III, 13. Aufl. 1961
- J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 3. Aufl. 1960
- E. Käsemann, Artikel Geist und Geistesgaben IV, RGG II Sp. 1272-76

- E.Käsemann, Erwägungen zum Stichwort "Versöhnungslehre" im Neuen Testament, Zeit und Geschichte (FS R.Bultmann), Tübingen 1964, S.47-59
- , Exegetische Versuche und Besinnungen (Ges.Aufs.I+II), Göttingen I 2.Aufl. 1962, II 1964
- , Konsequente Traditionsgeschichte?, ZThK 62, 1965, S.137-152
- , Die Legitimität des Apostels, (ZNW 41, 1942, S.33-71; Neudruck) in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, Wege der Forschung XXIV, Darmstadt 1964, S.475-521
- , Leib und Leib Christi, BTh 9, Tübingen 1933
- W.Kramer, Christos - Kyrios - Gottessohn, AthANT 44, Zürich 1963
- W.Kreck, Die Zukunft des Gekommenen, München 1961
- D.Lührmann, Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in den paulinischen Gemeinden, WMANT 16, Neukirchen 1965
- W.Marxsen, Das Abendmahl als christologisches Problem, Gütersloh 1963
- , Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem, Gütersloh 1964
- J.Moltmann, Theologie der Hoffnung, BEvTh 38, München 1964
- P.Neuzeit, Das Herrenmahl, Studien zum ANT 1, München 1960
- H.Ott, ThSt Eschatologie, ThSt 53, Zürich 1958
- W.Pannenberg (Hg.), Offenbarung als Geschichte, BKuD 1, Göttingen 2.Aufl. 1963
- K.H.Rengstorff (Hg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung, Wege der Forschung XXIV, Darmstadt 1964
- J.M.Robinson, Kerygma und Geschichte im Neuen Testament, ZThK 62, 1965, S.294-337
- G.Sauter, Zukunft und Verheißung, Zürich 1965
- W.Schmithals, Die Gnosis in Korinth, FRLANT 66 (NF 48), Göttingen 2.Aufl. 1965
- , Die Theologie Rudolf Bultmanns, Tübingen 1966
- , Zwei gnostische Glossen im 2.Korintherbrief, (EvTh 18, 1958, S.552-573; wiederabgedruckt in überarbeiteter Form) in: Die Gnosis in Korinth, 2.Aufl. 1965, S.286-308
- J.Schniewind, Die Leugner der Auferstehung in Korinth, in: Nachgelassene Reden und Aufsätze, Berlin 1952, S.110-139
- W.Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, Gütersloh 1961
- , Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik, ZThK 61, 1964, S.125-154
- S.Schulz, Die Decke des Moses, ZNW 49, 1958, S.1-30
- E.Schweizer, Artikel Abendmahl I, RGG I Sp.10-21
- , Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, AthANT 35, Zürich 2.Aufl. 1962
- , Die "Mystik" des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei Paulus, EvTh 26, 1966, S.239-257

-VI-

- E.Käsemann, Erwägungen zum Stichwort "Versöhnungslehre" im Neuen Testament, Zeit und Geschichte (FS R.Bultmann), Tübingen 1964, S.47-59
- , Exegetische Versuche und Besinnungen (Ges.Aufs.I+II), Göttingen I 2.Aufl. 1962, II 1964
- , Konsequente Traditionsgeschichte?, ZThK 62, 1965, S.137-152
- , Die Legitimität des Apostels, (ZNW 41, 1942, S.33-71; Neu-
druck) in: Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung,
Wege der Forschung XXIV, Darmstadt 1964, S.475-521
- , Leib und Leib Christi, BHT 9, Tübingen 1933
- W.Kramer, Christos - Kyrios - Gottessohn, AthANT 44, Zürich 1963
- W.Kreck, Die Zukunft des Gekommenen, München 1961
- D.Lührmann, Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in den
paulinischen Gemeinden, WMANT 16, Neukirchen 1965
- W.Marxsen, Das Abendmahl als christologisches Problem, Gütersloh
1963
- , Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches
Problem, Gütersloh 1964
- J.Moltmann, Theologie der Hoffnung, BEvTh 38, München 1964
- P.Neuzeit, Das Herrenmahl, Studien zum ANT 1, München 1960
- H.Ott, Fast Eschatologie, ThSt 53, Zürich 1958
- W.Pannenberg (Hg.), Offenbarung als Geschichte, BKuD 1, Göttingen
2.Aufl. 1963
- K.H.Rengstorff (Hg.), Das Paulusbild in der neueren deutschen For-
schung, Wege der Forschung XXIV, Darmstadt 1964
- J.M.Robinson, Kerygma und Geschichte im Neuen Testament, ZThK 62,
1965, S.294-337
- G.Sauter, Zukunft und Verheißung, Zürich 1965
- W.Schmithals, Die Gnosis in Korinth, PRLANT 66 (NF 48), Göttingen
2.Aufl. 1965
- , Die Theologie Rudolf Bultmanns, Tübingen 1966
- , Zwei gnostische Glossen im 2.Korintherbrief, (EvTh 18, 1958,
S.552-573; wiederabgedruckt in überarbeiteter Form) in:
Die Gnosis in Korinth, 2.Aufl. 1965, S.286-308
- J.Schniewind, Die Leugner der Auferstehung in Korinth, in: Nachge-
lassene Reden und Aufsätze, Berlin 1952, S.110-139
- W.Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese,
Gütersloh 1961
- , Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apoka-
lyptik, ZThK 61, 1964, S.125-154
- S.Schulz, Die Decke des Moses, ZNW 49, 1958, S.1-30
- E.Schweizer, Artikel Abendmahl I, RGG I Sp.10-21
- , Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, AthANT 35,
Zürich 2.Aufl. 1962
- , Die "Mystik" des Sterbens und Auferstehens mit Christus bei
Paulus, EvTh 26, 1966, S.239-257

-VII-

- H.v.Soden, Sakrament und Ethik bei Paulus, (Marburger theol.Stud.I, S.1-40; Neudruck) in: Das Paulusbild^m der neueren deutschen Forschung, Wege der Forschung XXIV, Darmstadt 1964, S.338-379
- P.Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, FRLANT 87, Göttingen 1965
- , Glauben und Verstehen bei Paulus, EvTh 26, 1966, S.337-348
- , EFuchs, Zur Frage nach dem historischen Jesus, 1959, Rezension in: VuF 1958/59, S.110-117
- H.Ulonska, Die Doxa des Mose, EvTh 26, 1966, S.378-388
- C.Westermann, Das Verhältnis des Jahweglaubens zu den außerisraelitischen Religionen, in: Forschung am Alten Testament (Ges.Aufs.), ThB 24, München 1964, S.189-218
- , Das Heilswort bei Deuterojesaja, EvTh 24, 1964, S.355-373
- U.Wilekens, Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums, in: Offenbarung als Geschichte, BKuD 1, 2.Aufl.1963, S.42f, 63-71
- , Weisheit und Torheit, BHTh 26, Tübingen 1959

Auf die Bücher von E.Güttgemanns, Der leidende Apostel und seine Herr, FRLANT 90, Göttingen 1966, und von L.Mattern, Das Verständnis des Gerichts bei Paulus, ATHANT 47, Zürich 1966, soll noch hingewiesen werden. Sie konnten in der vorliegenden Arbeit nicht mehr berücksichtigt werden, da sie erst nach Abschluß des Manuskriptes erschienen sind.

A E I N L E I T U N G S F R A G E N

I. Literarkritik und Chronologie

Bevor in die thematische Untersuchung eingetreten werden kann, muß die Textgrundlage geklärt werden. Denn die Einheitlichkeit der beiden Korintherbriefe wird häufig mit guten Gründen bestritten, während an der Verfasserschaft des Paulus zu zweifeln kein Anlaß besteht.¹⁾

Bei der Lösung der Frage der Aufteilung der Korintherbriefe in mehrere Korrespondenzstücke ist m. E. den Vorschlägen G. Bornhamms²⁾ und D. Georgis³⁾ der Vorzug zu geben vor den Vorschlägen Dinklers⁴⁾ und Schmithals⁵⁾. Ob der 1. Kor. überhaupt aufgeteilt werden muß, kann offenbleiben, für I 8-16 hat G. Bornkamm erwiesen, daß eine Aufteilung nicht notwendig ist.⁶⁾ Der 2. Kor. dagegen muß m.E. sicher aufgeteilt werden, und zwar in fünf Brieffragmente, wie vor allem Georgi erwiesen hat.⁷⁾ Es ergeben sich also insgesamt sechs Korrespondenzstücke des Paulus mit der korinthischen Gemeinde.⁸⁾

Trotz der Verschiedenheit der Aufteilungshypothesen besteht in der relativen Chronologie eine gewisse Übereinstimmung, nur Schmithals weicht erheblich ab.⁹⁾

In der absoluten Chronologie bestehen starke Differenzen und zwar, weil die gesamte absolute Chronologie für Paulus nicht genau zu fixieren ist, und die Angaben des Paulus und der Apg. auch keine zuverlässige relative Chronologie ergeben. Einziger Fixpunkt ist der Amtsantritt des römischen Statthalters in Achaia, Gallio, der aber auch nicht sicher zu datieren ist (vgl. Apg. 18, 12); es spricht aber m. E. mehr für das Jahr 51 als für 52.¹⁰⁾

Bedenkt man weiterhin, daß Paulus seine "gesamte Mission durch die Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Weltendes bestimmt"¹¹⁾ sah, also in apokalyptischer Eile durch die damals bekannte Welt zog, um seinen Missionsauftrag zu erfüllen - bedenkt man dies, so wird man geneigt sein, die Zeitspanne der paulinischen Tätigkeit nicht über Gebühr zu dehnen, sondern eher so kurz anzusetzen, wie es die Texte irgend erlauben.

Daher ist m. E. die nun folgende chronologische Zusammenstellung die plausibelste:

1. Kor.= A (erstes erhaltenes Korrespondenzstück¹²⁾)
Frühjahr 54, geschrieben in Ephesus¹³⁾
2. Kor.2,14-7,4 (ohne 6,14-7,1) = B (Apologie oder Vorzwischen-
brief), 2.Hälfte 54, geschrieben in Ephesus
(Zwischenbesuch des Paulus in Korinth)
2. Kor.10-13 = C (Zwischen-, Tränen- oder Schmerzensbrief)
2.Hälfte 54 (nach B), geschrieben in Ephesus
(Abreise aus Ephesus, Reise über Roas nach Makedonien
dem Titus entgegen) Zusammentreffen mit Titus)
2. Kor.1,1-2,13; 7,5-16 = D (Versöhnungs- oder Freudenbrief)
1.Viertel 55, geschrieben in Makedonien
2. Kor.8= E (Kollektenbegleitbrief für Titus)
Sommer 55, geschrieben in Makedonien
- 2.Kor.9 = F (Kollektenrundbrief an achaische Gemeinden)
Sommer 55 (nach E), geschrieben in Makedonien

Die absolute Chronologie mag man anders ansetzen. Dagegen wird man für eine andere zeitliche Reihenfolge der Korrespondenzstücke A-F kaum zwingende Gründe anführen können.¹⁴⁾

II. Die Gegner in Korinth¹⁾

R. Bultmann²⁾, E. Dinkler³⁾, und W. Schmithals⁴⁾ nehmen für beide Korintherbriefe eine einheitliche gnostische Gegnerfront an. Die Kontrahenten des Paulus seien christliche Pneumatiker und zwar jüdenchristlich-gnostischer Provenienz. Die Verschiedenheit beider Briefe in Ton, Polemik und Inhalt wird so erklärt, daß Paulus in der Zeit zwischen der Abfassung von 1. und 2. Kor. neue Nachrichten erhalten und genauere Einsicht in die korinthischen Zustände und Anschauungen gewonnen habe⁵⁾.

Diese Zeichnung der korinthischen Gegner wird weitgehend auf die Opposition zutreffen, die im 1. Kor. erkennbar ist. Im 2. Kor. deutet aber der andersartige Ton der paulinischen Polemik darauf hin, daß die in die Gemeinde eingedrungenen Agitatoren, die die Gemeinde gegen Paulus aufwiegeln, nicht lediglich von außen kommende Gesinnungsfreunde der korinthischen Gnostiker sind. "Ist doch auffällig, daß Paulus im 2. Korintherbrief im Unterschied

zum 1. ^{Brief} den gnostischen Erlösersmythos nicht mehr bekämpft. Vielmehr kann Paulus jetzt sogar ausgesprochen positiv von der 'Gnosis' reden und gnostische Motive sehr viel unmittelbarer verwenden."⁶⁾

Schon E. Käsemann hat den ungnostischen Charakter der Gegner in II 10-13 herausgearbeitet und auf die Betonung des jüdischen Elementes bei den Gegnern Wert gelegt.⁷⁾ Leider ließ er sich dadurch zu seiner unhaltbaren These verführen, die Gegner seien judaistische Abgesandte der Jerusalemer Urgemeinde. Käsemann hat freilich scharf die Eigenart des Anspruchs der Gegner aufgewiesen, 'der nicht kurzerhand als pneumatisches Selbstbewußtsein rubriziert werden kann, was die spezifische Bedeutung der Titel zeigt, die sich die Gegner zugelegt haben, (vgl. II 11, 13ff).⁸⁾ Georgi schließlich rückte in die Mitte seiner Darstellung der gegnerischen Position die Christologie⁹⁾, wodurch die Verschiedenartigkeit der Gegner im 1. und 2. Kor. vollends erwiesen ist, wie sich vor allem zu II 5, 16 zeigen wird.

Es ist auch zu bedenken, daß es die neueren Ergebnisse der Gnosissforschung nicht mehr erlauben, einheitlich von der Gnosis zu sprechen. Darum wird man sich bemühen müssen, die Gegner des Paulus möglichst zu differenzieren und so exakter zu erfassen.¹⁰⁾ Zuletzt hat das E. Käsemann¹¹⁾ im Gefolge von J. Schniewind¹²⁾ für die Gegner des 1. Kor. getan. Danach sind die Gegner des 1. Kor. nicht von außen eingedrungene Irrlehrer, sondern Repräsentanten "jener gesamten Christenheit, welche im hellenistischen Bannkreis das Christentum als Mysterienreligion verstand."¹³⁾

Und D. Georgi hat im Rahmen seiner Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike¹⁴⁾ m. E. überzeugend aufgewiesen, daß die Gegner im 2. Kor. judenchristliche Wandermissionare gewesen sind, die nach Abfassung des 1. Kor. in Korinth eingedrungen sind, "dem geistigen Raum der hellenistisch - jüdischen Apologetik entstammten und das Erbe der jüdischen Mission anzutreten" suchten, wobei "sie anscheinend eine wachsende Tendenz innerhalb der urchristlichen Missionsentwicklung repräsentierten".¹⁵⁾

M. E. muß man im 1. und 2. Kor. verschiedene Gegner annehmen, die einen als ansässige hellenistisch-enthusiastische Gnostiker, die andern als judenchristliche, von der hellenistisch-jüdischen Apologetik geprägte Wandermissionare.¹⁶⁾

B E S C H A T O L O G I E und C H R I S T O L O G I E

I. Gnostische Christologie und Eschatologie der Erfüllung
bei den Gegnern des 1. Korintherbriefes¹⁾

"Es darf heute ja als ausgemacht gelten, daß die dominierende Gruppe in Korinth das Erlösungsziel bereits mit der Taufe erreicht zu haben wähnte und christliches Dasein auf Erden für sie einzig noch bedeutete, himmlisches Wesen zeitlich zu repräsentieren. Denn daß die Auferstehung von den Toten schon geschehen sei, ist nicht nur Parole jener Irrlehrer von 2. Tim. 2, 18 gewesen, sondern Grundanschauung jener gesamten Christenheit, welche im hellenistischen Bannkreis das Christentum als Mysterienreligion verstand."²⁾ So beginnt E. Käsemann seine Erörterung der Theologie der korinthischen Gegner. Er verweist dabei auf Kol. 2, 12f, Eph. 2, 5f; 5, 14 und das Johannesevangelium, "in welchem die präsentische Eschatologie herrscht."³⁾ Die Gegner des 1. Kor. sind dann nicht zugewanderte Irrlehrer⁴⁾, sondern eine Gruppe in der christlichen Gemeinde in Korinth, die die paulinische Verkündigung und ihr Christsein in Analogie zu den hellenistischen Mysterienreligionen verstand. Korinth war ja als Hafen- und Handelsstadt auch Sammelplatz vielerlei Kulte und Religionen.⁵⁾ So hat sich die christliche Gemeinde nicht gescheut, ihre Verkündigung und Lehre mit den Mitteln ihrer religiösen Umwelt auszurichten, d. h. mit den Mitteln, die die hellenistisch-synkretistische Religiosität bereitstellte. Die markanteste Differenz zum Judentum ist dabei, daß das Schwergewicht auf die Gegenwärtigkeit des Heils fällt. D. h. aber, daß der korinthische Enthusiasmus eine Spielart jenes hellenistischen Christentums ist, das sich von vornherein in den Kategorien, religiösen Vorstellungen und Verhaltensweisen der hellenistischen Religionswelt bewegt hat, die stark von der aufkommenden Gnosis geprägt war. Die Gnosis hatte sich bereits in den ohnehin synkretistischen Mysterien breit gemacht. "Die christliche Gnosis ist dann aber so alt wie die hellenistische ... Gemeinde überhaupt ..." ⁶⁾ Wenn aber das Schwergewicht ganz auf die Gegenwärtigkeit des Heils fällt, hat das Konsequenzen für alle anderen Sachgebiete und seine Ursache in der Christologie. Es gilt also jetzt an ausgewählten Textstellen des 1. Kor. zu zeigen, daß und wie Christologie und präsentische Eschatologie bei den Gegnern des 1. Kor. zusammenhängt.

Eine besonders auffällige Stelle ist I 12,3⁷⁾: "Daher tue ich euch kund, daß niemand, der im Geist Gottes redet, sagt: Ein Fluch ist Jesus, und niemand sagen kann: Herr ist Jesus, -außer im heiligen Geist." Paulus beantwortet ab V1 eine Gemeindefrage $\pi\epsilon\rho\iota\ \tau\omega\nu\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\omega\nu$. Er nimmt also Bezug auf Vorgänge in der korinthischen Gemeinde in der jemand öffentlich in pneumatischer Rede "ANATHEMA IHSOUS" verkündet hat; denn daß Paulus von sich aus auf diese für christliche Ohren absurde Formel gekommen wäre, ist nicht denkbar⁸⁾. Paulus setzt vielmehr der Negation eine Position gegenüber, indem er V3b V3a entgegengesetzt. Die rechte pneumatische Rede ist also $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma\ I\eta\varsigma\omicron\upsilon\varsigma$, die falsche ANATHEMA IHSOUS.

Daß diese Bannformel von ungläubigen Juden⁹⁾ im christlichen Gottesdienst gesprochen wurde, hat zuletzt wieder Schmithals mit guten Gründen abgewiesen¹⁰⁾. Das zeigt vor allem die Floskel $\epsilon\nu\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\ \kappa\omicron\upsilon$, die nicht von Juden im christlichen Gottesdienst gesprochen sein kann. Und daß auch die Korinther den Jesus verfluchenden Ekstatikern ihr Christsein nicht absprachen, ergibt sich daraus, daß sie die Fragen Paulus überhaupt stellen; vielmehr ist ihnen eben diese Fluchformel problematisch, die in ihrem Gottesdienst laut wurde. In Korinth muß es also ein Verständnis des Christentums gegeben haben, das diesen Fluchruf nicht ausschließt. Doch hätte sich damals niemand ohne das Bekenntnis zum verkündigten Christus Christ nennen oder den Korinthern als solcher erscheinen können. "Es ergibt sich die paradoxe Tatsache, daß es in Korinth Leute gab, für die es kein Widerspruch war, den Christus zu bekennen und gleichzeitig Jesus zu verfluchen."¹¹⁾ Paulus selbst kennt die Unterscheidung von Christus kata sarka und Christus kata pneuma. Sie ist dann auch wohl in Korinth bekannt gewesen; das ekstatische $\epsilon\nu\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha$ verschärft diese Unterscheidung zur Trennung und löst die Gemeindefrage an Paulus aus, der wohl vorher eine Debatte in der Gemeinde vorangegangen war.

Nun wissen wir aus der späteren gnostischen Christologie, daß dort der Mensch Jesus verflucht wurde. Es ist geradezu ein Grunddogma gnostischer Christologie, daß im Gefolge der Verwerfung der sarkischen Sphäre auch der sarkische (irdische) Jesus verworfen wurde.¹²⁾ Der Christus der Gnostiker ist das

himmlische Pneumawesen, das in die sarkische Sphäre herabgekommen ist, ohne selbst sarkisch zu sein; der irdische Jesus konnte also nicht der Christus sein.

Es liegt auf der Hand, daß die korinthischen Häretiker eben solche gnostische Christologie vertraten. Sie sind auf den Namen des Christus, den auch Paulus als Gottes Sohn und Herr verkündigt, getauft und bekennen ihn. Aber daß dieser Christus derselbe ist wie der irdische Jesus, müssen sie leugnen, den Jesus könnte als *ἐνσάρκως* (als teilhaftig an der sarkischen Sphäre!) nicht ihr Kyrios und Erlöser sein.

Aus I 12,3 ergibt sich also, daß die Gegner des Paulus im 1. Kor. eine gnostische Christologie lehrten; Herr und Erlöser ist nur der Christus kata pneuma, nicht aber der *Χριστός ἐνσάρκως*. Deshalb verschärfen sie die paulinische Unterscheidung von Christus kata pneuma und kata sarka zur schroffen Trennung des Christus kata pneuma vom Christus kata sarka = Jesus und verfluchen diesen sarkischen Jesus in der Ekstase.

Zu diesem Ergebnis paßt es nun ausgezeichnet, was U. Wilckens in seiner Untersuchung zu I 1f herausgearbeitet hat: "Paulus steht einer Lehre gegenüber, für die das Kreuz Christi keine Heilsbedeutung hatte und darum nach dem Urteil des Paulus 'entleert' war."¹³⁾ Paulus polemisiert in I 1,17ff gegen eine Lehre der Entleerung des *σταυρός Χριστοῦ*.¹⁴⁾

Die Verwerfung der fleischlichen Hülle des *Χριστός ἐνσάρκως* zieht die Verwerfung des Kreuzes in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit nach sich. Entsprechend wurde in solcher gnostischen Christologie die Passion Jesu mißachtet (vgl. 1.Joh. 5,6¹⁵⁾). Das Zentrum dieser korinthischen Christologie ist an der gnostischen Erlöserspekulation ausgerichtet: Christus ist präexistent und am Schöpfungswerk Gottes beteiligt. Er ist vom jenseitigen Äon herabgekommen und hat den Pneumatikern Offenbarung zuteil werden lassen, also denen, die gleichen Wesens mit ihm sind. Diese erkennen mittels dieser Offenbarung das Wesen und den Ursprung des Offenbarers, sein Herabkommen und Auffahren und, daß er die kosmisch-dämonischen Mächte vernichtet hat. Er ist jetzt Herrscher über Mächte und Gewalten und regiert über die Welt, die zuvor von diesen Mächten und Gewalten

beherrscht war. Er versetzt die Pneumatiker in seine himmlische Welt, nachdem "er als neuer Kosmokrator mit Auferweckung und Erhöhung seine Herrschaft angetreten, die vormaligen Weltherrscher entthront, Ananke und Dämonien um ihren Tummelplatz gebracht und das Reich des ewigen Friedens und der allgemeinen Versöhnung geschaffen hat."¹⁶⁾

Die Botschaft von solchem *κύριος τῆς δόξης* (I 2,8) konnte sich an den Sophia-Mythos anlehnen: der erhöhte Christus ist die Weisheit Gottes, er macht den Christen selber weise. Er ist als die *σοφία θεοῦ* der Existenzraum des weise gewordenen Christen geworden.¹⁷⁾

Die Auferweckung Christi wird dann verstanden als Intronisation zum erhöhten Kyrios, die Herrschaft Christi wird als kultische Präsenz seiner ewigen himmlischen Herrschaft begriffen. Die Inkarnation, durch die er alles in seinen Herrschaftsbereich zieht, "wird zur irdischen Abschattung"¹⁸⁾ und Durchsetzung seiner himmlischen Herrschaft. Bei solcher Auffassung der Christologie tritt verständlicher Weise die theologische Bedeutung des Kreuzes zurück, wenn sie nicht überhaupt verschwindet. Das Kreuz Jesu kann nur noch als Durchgangsstadium des Inkarnierten zu seiner himmlischen Herrschaft begriffen werden; am Kreuz legt der Kyrios seine sarkische Hülle ab, mit der er sich bis zu seiner Auferweckung vor den Mächten der Welt verborgen hat. Nicht der Gekreuzigte ist der Erlöser, sondern allein der Erhöhte. Das Kreuz ist nicht das bleibende Zeichen seiner Herrschaft in der Welt. Die fleischliche Hülle des *Χριστοῦ ὡσαύτως* kann deshalb auch verflucht werden. Verkündigt wird nicht der gekreuzigte Christus, sondern allein der erhöhte *κύριος τῆς δόξης*, der die *σοφία θεοῦ* ist.

Ausgangspunkt für solche Christologie ist darum die Auferstehung Christi, jetzt aber nicht mehr als Auferweckung des Gekreuzigten, sondern als Erhöhung des zuvor herabgekommenen Erlösers und Intronisation zu seiner himmlischen Herrschaft. Alle Aussagen sind orientiert am "Theologumenon vom erhöhten Kyrios ...", (das) im strengen Sinne präsentische Eschatologie verursacht; An die Stelle des verborgenen, in Wahrheit erst designierten Weltenherrn, auf dessen Wiederkunft in Herrlichkeit zur irdischen

Machtergreifung die Gemeinde noch wartet, tritt der, welcher bereits jetzt über die Mächte und Gewalten und so über die bislang von diesen beherrschte Welt regiert." ¹⁹⁾

Solcher Zusammenhang von Christologie und Eschatologie zeigt sich auch in I 15, welches Kapitel von Karl Barth als die eigentliche Mitte des 1. Kor. bezeichnet wurde. ²⁰⁾ Ob freilich aus I 15, 20-22. 45f hervorgeht, daß Paulus das Adam-Christus-Schema von den Korinthern übernommen hat, ist mir nicht sicher, wenn auch E. Brandenburger dies zu zeigen sich bemüht hat. ²¹⁾ Denn gerade die V20-22 legen doch auf dem Hintergrund der erweiterten Traditionsformel in V3-9 das dem Paulus eigene Verständnis der Auferstehung Christi und der Toten dar; eine polemische Tendenz dieser Verse ergibt sich m. E. aus dem Text nicht, wenn man nicht V45f mit 20-22 harmonisieren will. Bedenkt man weiter, daß Paulus in Röm. 5,12ff dieses Adam-Christus-Schema in eigener Sache verwendet (und hier deutlich ohne Polemik ²²⁾), erscheint es mir zumindest zweifelhaft, ob er dieses Schema, wäre es ihm nur von den korinthischen Gegnern zugespielt, auch nach seiner Auseinandersetzung mit diesen noch beibehalten hätte.

Das alles soll nicht besagen, daß in I 15 gar keine Theologumena der Korinther polemisch von Paulus aufgenommen wären. Dies trifft sicher für V12ff zu, wo Paulus den Korinthern die Konsequenzen ihrer von Paulus in V 12 so wiedergegebenen These: *ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν* mit unerbittlicher Schärfe vor Augen malt.

Nach allem, was ich oben zur Christologie der Korinther dargelegt habe, ist es wenig wahrscheinlich, daß die Leugnung der allgemeinen Auferstehung der Toten aus hellenistischer Aufklärung herrührt, ²³⁾ die "an der jüdischen Auferstehungslehre Anstoß nimmt und ihr gegenüber die griechische Lehre von der Unsterblichkeit nur der Seele betont. ²⁴⁾ Ist der Kyrios der bereits jetzt herrschenden Kosmokrator, durch Auferweckung und Erhöhung in seine weltweite Herrscherposition eingesetzt, und hat der Glaubende durch Taufe und Geistempfang am Christusgeschehen teil ²⁵⁾, so liegt der Schluß nahe, daß eben mit der Über-eignung des Menschen an Christus in der Taufe sich auch das ganze Christusgeschehen am Getauften vollzogen hat, also Auferstehung und Einlaß in die himmlische Welt geschehen ist, die gegenüber

Unglaube und nicht unterworfenen Welt zu repräsentieren Aufgabe des Christen ist." Daß Christus die Mächte und Gewalten unterworfen hat, ist so für die (korinthische) Gemeinde ein zunächst himmlisches Geschehen, das noch nicht überall auf Erden kundgeworden, nicht überall verifiziert ist, noch auf Vollendung wartet²⁶⁾, aber bereits jetzt in der Gemeinde und also in jedem Christen gegenwärtig sich repräsentiert.

Daraus ergibt sich für die Frage der Eschatologie zweierlei:

1. Die Auferstehung braucht nicht erst in der Zukunft zu geschehen, sondern sie ist bei den Christen schon jetzt im Akt der Taufe geschehen.²⁷⁾ 2. Die Korinther sind nicht ohne Zukunftshoffnung,²⁸⁾ denn sie erwarten ja die Vollendung der Herrschaft Christi überall auf Erden. Die Auferstehungshoffnung aber wird ins anthropologische Feld verlagert. Solche Vollendungserwartung wird nicht in der Verheißung Gottes verankert, sondern sie wird als Antwort auf die Frage nach der irdischen Realität der Erlösungsbotschaft ausgedrückt, und dies umso mehr, je stärker die Überzeugung herrscht, daß das verkündigte Heil jetzt im Besitz der Christen sei. Zukunftshoffnung ist nicht mehr Hoffnung auf Gottes Verheißung und Treue, sondern anthropologisch ausgerichtet: "Das Gefolge des ersten und zweiten Adam treten einander jetzt gegenüber, die Saat des Irdischen und des Himmlischen, die Sarkiker und die Pneumatiker, die den kosmischen Mächten Unterworfenen und die zur gotteschenkten Freiheit Berufenen."²⁹⁾

Die Eschatologie hat auf Grund des zur Eschatologie in Korinth Gesagten auch für Ekklesiologie und Anthropologie³⁰⁾ starke Bedeutung. Ist Christus Weltherrscher, muß Kirche als neue Gotteswelt auf Welt bezogen sein, das kann sie aber nur über jeden einzelnen Gemeindeangehörigen, der die Weltherrschaft Christi und die im Himmel und im Christen vorhandene neue Schöpfung im irdischen Leben sichtbar zu demonstrieren hat, um den Unglauben von der irdischen Realität der erfolgten Erlösung zu überzeugen.

Wie der Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Augen der korinthischen Gegner aussieht, liegt also klar zutage. Der durch Auferweckung und Erhöhung als Kosmokrator inthroni-

sierte Kyrios, der am Kreuz seine sarkische Hülle abgestreift und damit die sarkische Sphäre hinter sich gelassen hat, macht die Christen, indem er sie durch die Taufe in seinen Herrschaftsbereich eingliedert, zu Inhabern der himmlischen Erlösung. An ihnen hat sich das Christusgeschehen jetzt in seiner Fülle vollzogen, ist also Auferstehung schon geschehen und ewiges Heil in seiner himmlischen Fülle schon da. Sie werden zu irdischen Repräsentanten des Allherren Christus und sorgen dafür, daß seine Weltherrschaft auch irdisch im Kampf gegen die Sarkiker offenbar wird. Der Welt der Sarx und der Herrschaft der kosmischen Mächte ist durch Demonstration himmlischen Wesens und durch die Macht der gottgeschenkten Freiheit der Berufenen zu zeigen, daß Christus Herrscher ist und sein Sieg, im Himmel bereits durchgeführte Wirklichkeit, sich irdisch in Kirche und Christenleben konkret manifestiert und Welt und ungläubige Menschheit durchdringt. "Naherwartung und Parusie ist da sinnlos geworden, weil alles (von jüdenchristlich-apokalyptischem Christentum) noch Erhoffte bereits verwirklicht erscheint", nämlich "der engelgleiche Zustand",³¹⁾ der vorher Verheißungsziel der Erlösten war. Die Auferweckung Christi ist Ausgangspunkt auch der Theologie der korinthischen Gnostiker geblieben³²⁾, doch geschieht bei ihnen eine Entleerung des Kreuzes in seiner Bedeutung als Heilsgeschehen. In Korinth wird also eine Lehre vertreten, "die wesentlich und zentral nur vom erhöhten Christus ..., aber dagegen nicht von einer Heilsbedeutung des Todes Christi" redet.³³⁾

Wir haben es hier mit einer einseitigen Christologie der Auferstehung zu tun, die die theologische Bedeutung des Kreuzes nicht wahrnimmt. Ihr korrespondiert die oben beschriebene Eschatologie der Erfüllung. Das von der Zukunft erwartete Eschaton erscheint nun "auf dem Boden eines Erfüllungsenthusiasmus" als Präsenz der Ewigkeit, "wie sie in Kult und Geist erfahren wird."³⁴⁾ Die Kirche, resp. die Christen durchdringen die Welt mit himmlischem Wesen und pneumatischer Macht und führen so den bereits kosmisch erfolgten Sieg des Kosmokrators Kyrios Christos irdisch zum Ziel. Solche Eschatologie hat Moltmann darum "eschatologie glorie" genannt.³⁵⁾

II. Die Auffassung vom irdischen Jesus als Ἰησοῦς ἀνθρώπου
und der Verlust der Eschatologie bei den Gegnern des
2. Korintherbriefes

In den beiden Fragmenten II 2,14-7,4 (ohne 6,14-7,1) und 10-13 geht die Auseinandersetzung des Paulus mit den gegnerischen Wanderaposteln vor allem um das Verständnis und den Vollzug des Apostolats. Unterschiedliche Auffassungen in Christologie und Eschatologie spielen im Text nur hintergründig herein, insofern sie eine Paulus unannehmbare Apostolatsauffassung hervorgerufen.

Auffallend ist der in den genannten Fragmenten verstärkt begegnende Gebrauch des einfachen ὁ Ἰησοῦς. Außerhalb des 2. Kor. meint Paulus mit Ἰησοῦς immer den irdischen Jesus¹⁾, freilich nicht als "bloßen Menschen", sondern durchaus als den Träger des Heilsgeschehens, aber eben mit besonderem Blick auf die Zeit seiner irdischen Existenz. Nun heißt es II 11,4f: "Wenn nämlich einer kommt und einen anderen Jesus verkündigt, den wir nicht verkündigt haben, oder wenn ihr einen anderen Geist empfangt, den ihr nicht empfangen habt, oder ein anderes Evangelium, das ihr nicht bekommen habt, so ertragt ihr es ganz schön - ich halte nämlich dafür, daß ich in nichts hinter den übergroßen Aposteln zurückgestanden bin." In Korinth wird also ein ἄλλος Ἰησοῦς verkündigt. V5 bezieht diese (falsche) Verkündigung auf die Auseinandersetzung mit den Gegnern.²⁾ Somit stellt Paulus in V5 "die grundlegende Differenz zwischen seiner Verkündigung und der der Gegner fest."³⁾ Wird ein anderer Jesus verkündigt, so liegt die Differenz in der Christologie, und zwar wird sie markiert durch den einfachen Gebrauch von ὁ Ἰησοῦς. Bezeichnet bei Paulus Ἰησοῦς den irdischen Jesus, dann haben die Gegner ein anderes Verständnis des irdischen Jesus. ὁ ἄλλος Ἰησοῦς bezeichnet also eine andere Jesusauffassung, als sie Paulus hat. Es kann sich nicht um eine gnostische Christologie handeln, denn diese verkündet den erhöhten Herrn und verflucht den irdischen Jesus, während hier vom erhöhten Herrn gar nicht die Rede ist.⁴⁾ D. Georgi hat erwiesen, daß die Gegner im 2. Kor. eine Ἰησοῦς ἀνθρώπου-Christologie vertraten. Er bezieht sich dabei vor allem auf II 4,4ff.

M.E. ist dieser Nachweis Georgis exegetisch und religionsgeschichtlich gelungen. Es genügt deshalb, die gegnerische Auffassung kurz darzustellen; für alles Einzelne sei auf die Arbeit Georgis verwiesen.⁵⁾

Die Auffassung vom irdischen Jesus als θεῖος ἀνὴρ stand in Verbindung mit einem "ausgeprägten Traditionsbewußtsein und einem betonten pneumatischen Selbstbewußtsein. Gerade das Letztere führt zur Vermutung, daß die Gegner eine Christologie vertraten, in der Jesus als ausgezeichnete(r) Pneumatiker, als θεῖος ἀνὴρ erschien."⁶⁾ Die Manifestation des Göttlichen in Jesus hat eindeutigen Charakter; Schwachheit und Leiden haben allenfalls heroischen Sinn zum Nachweis der Überlegenheit Jesu über andere θεῖοι ἀνδρες. Die Lebenskraft Jesu als Kraft Gottes in Jesus bekundet sich in gloriosen Mirakeln. Gottes Majestätszeichen ist nicht die Schwachheit seines Offenbarungsträgers, sondern die pneumatische Kraft in vollbrachten Krafttaten. Was Paulus in Phil. 2,6ff; II, 17ff; Gal. 3,1ff; 6,12ff so energisch betont, nämlich die menschliche Hinfälligkeit Jesu und seinen Tod am Kreuz, bleibt hier außer Acht. Statt dessen wird Jesus als umherziehender, mit Doxa ausgestatteter Wundermann begriffen, dessen "Herrlichkeit sich durchaus mit der des Mose vergleichen läßt, wie in 2 Kor. 3"⁷⁾, und der in seiner Person göttliche Macht und Kraft verkörpert, sie der Welt bringt und in ihr zur Schau stellt.

Diese Jesusauffassung kann mit dem Jesusbild einer bestimmten Schicht der synoptischen Tradition und der johanneischen Zeichenquelle verglichen werden.⁸⁾ Georgi hat gezeigt, daß es einen breiten urchristlichen Traditionsstrom gab, der zu Missionszwecken ebensolche Christologie in den Vordergrund rückte.⁹⁾ Paulus hatte also seine Gründe, sich von einem Teil der urchristlichen Jesusüberlieferung zu distanzieren.¹⁰⁾ Deshalb konnte er sich auf das "Daß des Gekommenseins Jesu" beschränken, freilich indem er energisch die Heilsbedeutung von Kreuz und Auferstehung herausstellt.¹¹⁾

Ist diese Charakterisierung der gegnerischen Christologie richtig, so läßt sich die schwierige Stelle II, 5,16, eine alte crux interpretum einleuchtend erklären.¹²⁾ Die polemische Aus-

richtung von V16, der eng in den Gedankengang von 5,11 - 6,10 verwoben ist¹³⁾, tritt deutlich zutage. Der Kontext vergleicht die paulinische mit der gegnerischen Auffassung vom rechten apostolischen Wirken. Nicht pneumatische Demonstrationen (z.B. Ekstase; vgl. 5,13; 11,16ff) erweisen die Echtheit des Apostolats, sie sind vielmehr ein *καυχᾶσθαι ἐν προβώπῃ* und ein Handeln *κατὰ ῥῆμα*. In dieser Erörterung greift Paulus nun wieder - wie schon II4,4ff - auf die Christologie zurück. Es zeigt sich also nochmals, daß die gegnerische Christologie ein in den Augen des Paulus falsches Apostolatsverständnis ausgelöst hat. V 15 stellt heraus, daß die "welche leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt worden ist." V16 folgert daraus, das Beurteilen von Menschen vollziehe sich nun nicht mehr *κατὰ ῥῆμα*, was nach V12f nur das Aufweisen von sichtbaren pneumatischen Vorzügen meinen kann. V16b spitzt diese Folgerung auf den "extremsten Fall" zu¹⁴⁾: selbst das Jesusverständnis ist jetzt nicht mehr *κατὰ ῥῆμα*, sondern sub specie crucis et resurrectionis zu beurteilen.¹⁵⁾ Wer auf pneumatische Demonstration Wert legt, wird V16a als einer gekennzeichnet, der sarkisch urteilt und zu jenen gehört, die eine Christologie vertreten, wie sie Paulus in V16b in einem hypothetischen Realis als extremsten Fall vorführt¹⁶⁾. "Diese Christologie gehört samt der entsprechenden Beurteilungs- und Arbeitsweise zu den *ῥῆματα* (17b)."¹⁷⁾ Der radikale Gegensatz von Einst und Jetzt, der durch Tod und Auferweckung Christi aufgerissen ist, wird in V17 betont: Kreuz und Auferweckung Christi markieren die Wende von alter zu neuer Schöpfung. Solche Wende gilt es im Apostolat und pneumatischen Auftreten zu berücksichtigen, wie V18ff ausgeführt wird.¹⁸⁾ Paulus bestreitet also den Gegnern eine von ihnen behauptete Kontinuität, in der das, was Paulus als das "Alte" bezeichnet, die "Gloriole des Göttlichen" erhält; er spricht von einem "radikalen Schnitt als dem entscheidenden göttlichen Handeln, der ... die Tradition, die scheinbare Garantie des Göttlichen ..., für beendet erklärt."¹⁹⁾ Die Identität zwischen Gekreuzigtem und Erhöhtem ist nicht wie bei den Gegnern durch die Tradition der pneumatischen Kraftvollkommenheit verbürgt, sondern nach Paulus allein durch das Handeln Gottes in Kreuz und Auferstehung Christi.

Die gegebene Exegese von II 5,16 unterstützt die aus II 11,4 und 4,4ff gewonnene Erkenntnis, daß die gegnerische Christologie den irdischen Jesus als *ὁτις ἀνῆλθε* verstand. Der Tod Jesu erscheint nicht als radikaler Schnitt. Man hat unmittelbar Zugang zum Leben Jesu. Zwischen Erhöhung und Erdenleben Jesu besteht keine scharfe Grenze. Er ist der Gottesmann der Vergangenheit, der kraft seiner die Menschlichkeit überwindenden, pneumatischen Potenz in die von Mose bis auf die Wanderapostel selbst reichenden Tradition eingeht, sich auf Grund pneumatischer Verwandtschaft dem in dieser Tradition stehenden Pneumatiker entdeckt und aus ihm redet. Wunder und Darstellung pneumatischer Kraft ist Ausweis der Gegenwart Jesu im Verkündiger (vgl. II 13,3).

II 13,3f²⁰⁾ beleuchtet noch einmal die gegnerische Position in der Christologie, jetzt aber deutlich unter Einbeziehung der Eschatologie: "Ihr verlangt ja einen Beweis dafür, daß Christus in mir redet, er, der euch gegenüber nicht schwach ist, sondern mächtig in euch. Denn auch er wurde gekreuzigt aus Schwachheit, aber er lebt aus der Kraft Gottes. Denn auch wir sind schwach in ihm, aber wir werden mit ihm leben aus der Kraft Gottes euch gegenüber." Die *ζωή*, die Paulus hier an das Auferstehungsleben Jesu knüpft, ist eschatologisches Heilsgut,²¹⁾ und kommt den Christen erst in der Zukunft voll zu. Dies ergibt sich aus dem Futur *ἔτις*. "Das heißt doch wohl umgekehrt, daß man in Korinth das Leben schon j e t z t sichtbar zu besitzen meinte, weil man von der ei n s c h n e i d e n d e n Bedeutung des Kreuzes nichts wissen wollte und deshalb nicht zwischen dem irdischen und erhöhten Herrn schied, sondern schon dem irdischen Christus die *ζωή* zuerkannte."²²⁾ Jesus als "der allzeit triumphierende Pneumatiker"²³⁾ überwindet die Schranken des Menschlichen und Zeitlichen und vermittelt so die Kraft Gottes für die Pneumatiker. Diese ist nicht mehr Grund der Auferstehung Christi und seiner *ζωή*, sondern sie ist bereits beim irdischen Jesus da. Solche Kraft strömt auf die Pneumatiker über und befähigt sie zur Christusrepräsentation, in der *ζωή* und *ὁραματισμὸς* ans Licht kommt. Was Paulus (jetzt) von der Zukunft für sich und alle Welt erwartet, ist

bereits jetzt gegenwärtig als Verlängerung der herrlichen Vergangenheit der Reihe der *ἱστοί ἀνδρῶν* von Mose bis Jesus. Es zeigt sich also, daß der *ἱεὺς ἀνθρώπων*-Christologie eine verdiesseitigte Eschatologie entspricht. Heilsverwirklichung und -vollendung ist unmittelbar auf den irdischen Pneumatiker Jesus zurückzuführen; man besitzt *συν* -dieser Begriff ist 4,10ff und 13,3f Gegenstand der Auseinandersetzung- schon jetzt sichtbar! Sie drückt sich in Krafftaten aus, die in der Gegenwart erfahrbare sind und sich der im irdischen Jesus manifestierenden *δύναμις τοῦ* verdanken. Vergangenheit und Gegenwart werden um dieser Dynamis willen nicht unterschieden, was zur "Leugnung zweier Existenzweisen des Christus und der Behauptung einer einzigen"²⁴⁾ führt. Die Grenzen zwischen Göttlichem und Menschlichem sind ebenso verwischt wie die zwischen Zeitlichem und Überzeitlichem. Es nimmt nicht Wunder, wenn bei dieser Art von Eschatologie echte Zukunftshoffnung nicht mehr vorhanden ist. Ist im allzeit "triumphierenden Pneumatiker" Jesus und dem diesem Christusbild konform gehenden Selbstverständnis der Wanderapostel die göttliche Kraft und Herrschaft da, kann von der Zukunft ja allenfalls noch eine Steigerung der pneumatischen Potenz und die größere Ausbreitung des Bereichs der Christusrepräsentation erwartet werden. Erlebnis der Ekstase und Erfahrung pneumatischer Kraft wird Gegenstand der Propaganda und Ausweis für die Bewährung der Christusbeziehung. Solches Erlebnis und solche Erfahrung werden aus der langen Tradition der sich steigernden, in *ἱστοί ἀνδρῶν* sich manifestierenden und so in der Geschichte wirksam werdenden Gotteskraft gespeist. Geistliches Erleben schlägt die Brücke nach rückwärts zur Tradition der *ἱστοί ἀνδρῶν* und vorwärts in jenseitige und zukünftige Räume, die der Eroberung durch pneumatische Demonstrationen offenstehen. Zukunft bedeutet dann nur noch Behauptung und Hoffnung individueller Lebenssteigerung, die lediglich andere mitreißt, aber nicht mehr wirklich gemeindebezogen bleibt. Hoffnung auf Begegnung und gegenseitige Anreicherung mit individuellem und kollektivem Glück ist sachgemäßer Ausdruck einer am Gedanken der pneumatischen Kontinuität orientierten Eschatologie, die sich darum "an der ruhmvollen Vergangenheit im Sinne der Machtbegabung eines *ἱεὺς ἀνθρώπων* ausrichtet, und nicht am neuen Handeln des kommenden Gottes."²⁵⁾

Wer solche Eschatologie - wenn man diese Lehre überhaupt noch mit dem Begriff Eschatologie belegen kann - vertritt, der muß sich sagen lassen, daß er Entscheidendes der paulinischen Eschatologie nicht verstanden hat: nämlich ihre Zukunftsbezogenheit. In stark gnostisierender Sprache geht Paulus in II 5,1 - 10 darauf ein.²⁶⁾ Eine eindeutige polemische Tendenz zeigt m.E. der Text nicht.²⁷⁾ Man kann deshalb aus ihm keine gegnerischen Ansichten erheben wollen. Paulus verwendet zweifellos gnostische Vorstellungen (schränkt sie jedoch in V7 und 10 ein), um der korinthischen Gemeinde zu zeigen, daß sie von ihren eigenen Voraussetzungen her (vgl. die Auseinandersetzung im 1.Kor.) eher auf seine Seite als auf die ^{der} eingedrungenen Wanderapostel treten müßte. Die Äußerungen von Paulus dürfen nicht "losgelöst von der Situation, in die hinein sie reden, und abseits des Weges, den sie verfolgen"²⁸⁾ verstanden werden. Gnostische Sprache und Vorstellung in II 5,1ff besagen deshalb noch nicht, daß dieser Text Gnostiker als Empfänger haben müsse. Er läßt sich durchaus auch im Rahmen der Auseinandersetzung verstehen, wie sie Paulus im 2.Kor. führt. II 5,1-10 zeigt also nur, welche Aspekte der Eschatologie Paulus wichtig sind, aber nicht, daß hier gegnerische Ansichten von Paulus umgeprägt sind. Die Stellung im Kontext zeigt, daß 5,1ff ein Exkurs ist, der durch 4,18 assoziiert wird; auch dies widerstreitet der Annahme einer polemischen Tendenz des Textes.

Ein Ausschauen auf das Unsichtbare, auf die Herrlichkeit, die Gott in der Zukunft bringt (vgl. II 4,16ff), auf einen Bau im Himmel, auf ein nicht mit Händen gemachtes ewiges Haus (vgl. II 5,1f) - ein solches Ausschauen auf Gottes Handeln in der Zukunft ist da sinnlos geworden, wo alle Heilsvollendung jetzt erlebt und durch ruhmvolle Vergangenheit der göttlichen Tradition verbürgt wird. Wer das gegenwärtig Vorhandene, das jetzt Sichtbare nicht mit Paulus zum Sterblichen rechnet (II 4,17), sondern zum Göttlichen und Lebendigen, der wartet nicht mehr darauf, daß das Sterbliche vom Leben verschlungen wird; der lebt jetzt im Schauen. Wirkliche Grenzen zwischen Vergangenheit und Gegenwart, Gegenwart und Zukunft kann er nicht anerkennen. Denn pneumatischer Kraftbesitz reicht zurück in die

Tiefe der Tradition der *ἁγία ἁγία*, kommt im irdischen Jesus in göttlicher Potenz zum Vorschein und setzt sich in den Pneumatikern gegenwärtig fort. Diese tragen den Strom pneumatischer Kraft weiter und vergrößern unaufhörlich den Bereich der göttlichen Dynamis bis hinein in die "Gefilde der Seeligen". Zeitliche Grenzen, Ende der alten Welt, Anbruch der neuen Schöpfung, Tod, Gericht und endgültige Gottesherrschaft: das alles wird eingeebnet in den unaufhaltsamen Strom pneumatischer Potenz des in der Missionskonkurrenz überlegen siegenden und in den Verkündigern gegenwärtig pneumatisch wirkenden Jesus, der Heil und volles Lebensglück schon jetzt sichtbar garantiert.

III. Das Verhältnis von Christologie und Eschatologie bei Paulus

Haben wir es bei den Gegnern im 1. Kor. mit gnostischen Enthusiasten zu tun, bei denen nur der jetzt herrschende und erhöhte Kyrios Geltung besaß, die das Kreuz als Heilsgeschehen ablehnten und den irdischen Jesus verfluchten, also das Kerygma von Tod und Auferstehung Christi doketisch verstanden, so treten uns im 2. Kor. hellenistisch-judenchristliche Wanderprediger entgegen, die den irdischen Jesus als heilbringenden, von göttlicher Kraft erfüllten Wundermann verstanden, die die Grenzen des Menschlichen und des Todes pneumatisch überspringen zu können meinten, also die Kreuzigung Jesu nicht in seiner Schwachheit zum Gipfel bringenden Bedeutung erkannten, deshalb keinen Unterschied zwischen *Χριστός* und *Ἰησοῦς* machten, also die Jesusüberlieferung im Stile der *θεῖος ἀνθρώπος*-Thematik verfälschten. Müssen wir bei den Gegnern im 1. Kor. eine Eschatologie der Erfüllung konstatieren, die Zukunft nur noch anthropologisch verstehen konnte, so begegnet uns im 2. Kor. eine an der Vergangenheit sich ausrichtenden, verdiepsseitigte Eschatologie, die Zukunft nur noch als religiöse Lebenssteigerung kennt. Beide Gruppen haben von diesen Voraussetzungen her einiges gemeinsam¹⁾, was sich schon daran zeigt, daß ihr äußeres Erscheinungsbild sich ähnelt, wenn freilich auch die theologischen Motivierungen verschieden sind. Beide sind an der "Unmittelbarkeit und Intensität des Geistbesitzes"²⁾ interessiert und von daher auch daran, ihre pneumatische Überlegenheit zu

demonstrieren. Ekstatische Phänomene werden darum sowohl in I 12+14 wie in II 5,13+11,16-12,10 zum Streitpunkt. Es spielt auch die religionsgeschichtliche Verwandtschaft der missionarischen Apologetik mit der frühen Gnosis und auch die gemeinsame Sprache des hellenistischen Synkretismus herein. In der Auseinandersetzung mit diesen beiden gegerischen Fronten entwickelt Paulus sein eigenes Verständnis der strittigen Themen. Die Aussagen des Paulus sind infolgedessen situationsbezogen und keine zeitlos-dogmatischen Lehräußerungen, was zu sehen bei einem Vergleich der paulinischen Aussagen im 1. und 2. Kor. hermeneutisch wichtig ist.

1) Kreuz und Auferstehung Christi und der futurischen Aspekt der Eschatologie im 1. Kor.

Die Christologie steht im Hintergrund der Auseinandersetzung, die Paulus in II,10ff mit den korinthischen Gegnern führt. Sie entzündet sich am Problem der Einheit der korinthischen Gemeinde. I,10-4,21 ist als Stellungnahme des Apostels zu den Vorgängen in Korinth zu verstehen; 5,1 beginnt nämlich ein neues Thema (ἀκούεται!). In den Streitigkeiten, von denen Paulus durch die Leute der Chloe gehört hat, sieht er die Gefahr der Spaltung der Gemeinde und, weil die Einheit der Gemeinde in der Taufe gründet, diese wiederum im Kreuzesgeschehen³⁾, wie auch Röm.6,3ff zeigt, die Gefahr der Zerteilung des Christus (I,13). Weil unter den Korinthern Streitigkeiten herrschen, sind sie noch Sarkiker (3,1f), aber nicht Pneumatiker. Eine Berufung auf den jeweils taufenden Apostel ist sinnlos, weil alle Apostel Diener Gottes und an der Auferbauung der Gemeinde als des Ackers und Bauwerkes Gottes seine Mitarbeiter sind (3,5-11). Um die Absurdität der Berufung auf den apostolischen Täufer darzutun, verweist Paulus darauf, daß er selbst nur wenige getauft hat, denn er ist nicht zum Taufen, sondern zum Verkündigen gesandt und zwar zur Verkündigung nicht in σοφία λόγου, damit das Kreuz Christi nicht entleert werde (I,14-17).

Jetzt beginnt die grundsätzliche Erörterung über Weisheit und Torheit, wobei V 18 deutlich als These den Standpunkt Paulus' wiedergibt. Seine These wird in V19-25 gegenüber Juden und Heiden entfaltet, dann in V 26-31 auf die Erwählung und Gründung

Der Gemeinde in Korinth appliziert^{und} schließlich in 2,1-5 auf die Art und Weise seiner apostolischen Verkündigung bezogen. Mit 2,6 beginnt ein neuer Abschnitt, in dem in V6-9 über das Wesen der Weisheit Gottes, die zuvor die Weisheit der Welt in eine eschatologische Krise gestürzt hat, und in V10-16 über die Erkenntnismöglichkeit der Weisheit Gottes nur für die Gläubigen gehandelt wird. Nun ist das Feld frei, um explizit auf das Thema der Spaltungen in Korinth einzugehen (3,1-17): Der Grund der Einheit der Gemeinde ist Jesus Christus; wenn auf einen anderen Grund gebaut wird, wird das am jüngsten Tag kund werden. Deshalb warnt Paulus scharf vor der Zerstörung des Tempels Gottes: "Denn der Tempel Gottes ist heilig, und der seid ihr" (3,17). In meisterhafter Formulierung⁴⁾ konzentriert Paulus die Aussagen von 1,18ff in einen einzigen Satz (3,18f) und löst in einem ebenso prägnanten Satz das Problem der Spaltung, wobei eindeutig die Zielrichtung von ὑμῖν auf Χριστῷ, von Χριστῷ zu Ἰδοῦ verläuft. Damit hat Paulus in prägnanter Kürze schonungslos die gegnerische Theologie als Weltweisheit und ihr Auftreten in der Gemeinde als Angriff auf das Werk Gottes entlarvt.

4,1-21 zieht aus der bisherigen Erörterung noch einige Konsequenzen für das Verhältnis der korinthischen Gemeinde zu Paulus, wobei als Grund für die "gleichwohl in Korinth entstandenen Spaltungen (angegeben wird), daß die Korinther die Begrenzung durch das noch bevorstehende Eschaton überspringen und ihre Freiheit als Bindungslosigkeit verstehen, wogegen die Apostel Gott als dem Geber und der ganzen Gemeinde als dem Adressaten ihrer Verkündigung gegenüber gebunden sind, wobei der Ausdruck dieser Bindung ihre Schwachheit in und gegenüber allem Welthaften sein muß."⁵⁾

Der λόγος τῷ σαυροῦ (1,18) ist Gegenbegriff zu σοφία λόγου und erscheint als μωρία τοῦ κηρύγματος (V21) unter den Menschen. Torheit der Predigt hat Offenbarungsmächtigkeit für die, die glauben, während "eine den Menschen auf seine eigene vernunftgeleitete Selbstmächtigkeit verweisende Offenbarungslehre Paulus als polemische Untergrabung des Gotteshandelns im Kreuz erscheinen muß".⁶⁾ Paulus dagegen hat keine solche auf menschlich erschwingbares Heils-

wissen aufruhende Predigt gehalten, sondern in seinem Kerygma tritt der erwählende Gott selbst auf den Plan und scheidet die Welt in ἀπολλύμενοι und σωζόμενοι. Das Evangelium als Wort vom Kreuz in der Torheit der Predigt provoziert im Urteil ihm gegenüber eschatologische Scheidung bereits gegenwärtig. Freilich ist es jetzt nur erst den ἡμῖν τοῦ σωζομένου Heilsmacht; denn der λόγος τοῦ σταυροῦ ist Gottes endgültiges Offenbarungswort in der Weise, daß dieser λόγος die eschatologische Scheidung, also das jüngste Gericht, zu vollstrecken beginnt, aber noch im verhüllten, menschlich erscheinenden mißverständlichen Wort des Verkündigers. Deshalb ist er den ἀπολλύμενοι eine Torheit, "während er den Erwählten, d. h. den in die Anwartschaft Gottes Berufenen, bereits den gekreuzigten Auferstandenen entbirgt."⁷⁾ Christliche Verkündigung ist somit nicht durch Sophia charakterisiert, sondern durch das Kreuz. Wer die Kreuzespredigt und damit Christus, den Gekreuzigten, als Torheit verurteilt, den verurteilt Gott seinerseits eben durch diese Predigt als Verlorenen. Wenn Inhalt der Kreuzespredigt der gekreuzigte Christus ist, so muß das Kreuz im Zentrum der paulinischen Christologie stehen (vgl. besonders Phil. 2,8!). Mit Nachdruck hebt Paulus darum in 2,2 die Kreuzigung hervor: Er weiß nichts anderes als allein Jesus Christus und zwar nur als den Gekreuzigten. Wer in der Begegnung mit der den Gekreuzigten verkündigenden Botschaft diese auf Grund seines menschlichen Heilswissen und eigenen Heilstrebens als Torheit abtut, gehört zu den Nichtberufenen, die Gott nicht erkennen. Denn Gott hat alles Menschliche Heilswissen zunichte gemacht (V20); es ist Weisheit dieser Welt, gehört also zu der Welt, die durch Sünde und Tod in gottfeindlicher Gestalt gefangen und durch Vorläufigkeit im Blick auf ihr Ende am jüngsten Tag qualifiziert ist. Diese Welt hat Gott nicht erkannt, was sich an der gegenwärtigen Haltung von Juden und Griechen zur Kreuzespredigt zeigt, deren Inhalt nach V23f der gekreuzigte Christus als Kraft Gottes ist. Kraft Gottes ist aber nach V18 das Wort vom Kreuz den Geretteten. D.h.: "In dem ihnen (sww. den ἡμῖν σωζομένοι) die Kreuzigung Christi als Gottesmacht verkündigt wird, werden sie gerettet. Beides, Verkündigung und Rettung, geschieht ihnen von Gott her."⁸⁾ Der

Beschluß Gottes (durch Torheit der Predigt zu retten, weil die Welt durch Weisheit Gott in seiner Weisheit nicht erkannte; V21) bezieht sich also auf sein Rettungshandeln in der Kreuzigung Christi. Das Kreuzesgeschehen ist als vergangenes Heilsereignis ein in der Gegenwart wirkendes und die Existenz des Christen begründendes Handeln Gottes, welches unter dem Aspekt, unter dem die Welt das Kreuz sieht, als Torheit erscheint.⁹⁾

"Und insofern in Christi Kreuz G o t t handelt, ist sein Handeln in der Tat töricht: Gewiß, in den Augen der Welt, aber indem die Kreuzigung Christi eben in der Welt geschieht und in der Welt Schwäche und Torheit i s t, ist Gott als der, der am Kreuz handelt, gleichsam in diese Schwäche und Torheit der Welt eingegangen."¹⁰⁾ Die Weisheit Gottes begegnet jetzt in der Verkündigung des Kreuzes Christi, der Welt eine Torheit. Der Glaube entzündet sich an diesem Wort vom Kreuz, das vom Apostel in dem Kosmos proklamiert wird, der von in eigenes Heilsstreben und Heilswissen gefangenen Juden und Griechen bevölkert wird. Die Proklamation des gekreuzigten Christus macht diesen Kosmos für Gottes Kommen bereit (V22f) und wird als Gottes Kraft und Weisheit von den in aller Welt Berufenen erkannt. Der neuen Welt aus Heiden und Juden offenbart das Kerygma Christus als endzeitlichen Herrscher und Bringer der Heilsmacht Gottes (V24). Damit vollzieht sich nach dem in V25 gegebenen Maßstab heute schon das eschatologische Gericht; Zeichen dafür ist, daß Gott sich aus den Schwachen und Törichten der Stadt Korinth eine Gemeinde schuf (V26f), damit deutlich wird, daß Gott das Nichtseiende erwählt hat, um das Seiende zunichte zu machen (V28f). Dieses Geschehen hat seinen Grund in Gottes Handeln in Christus, der "uns zur Weisheit gemacht worden ist von Gott, zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung" (V30).¹¹⁾

Begegnet Gottes Weisheit im Kreuz, und gereicht das den Glaubenden zur Rettung, so ist alle eigene Weisheit als vor Gott geltend ausgeschlossen. Sophia ist demnach für Paulus ein Gott vorbehaltener Begriff, weshalb er ^{nicht} ~~heißt~~ identisch mit $\chi\rho\omega\varsigma$ sein kann. Sophia ist kein anthropologischer, sondern ein christologischer Begriff: Christus ist die Weisheit Gottes zur Rettung der Glaubenden.¹²⁾

Im Christusgeschehen handelt Gott als der Schöpfer, indem das

von Gott töricht Gemachte, also vor der Welt Nichtseiende erwählt und das vor der Welt Seiende von Gott zum Nichtseienden gemacht, also vernichtet wird. Deshalb sind die Christen, was sie sind, "aus Gott" und "in Christus" (V30).

Entsprechend diesem Schöpfungs- und Erwählungshandeln Gottes in Christus ist Paulus als Verkündiger aufgetreten, wie 2,1-5 zeigt. Nicht sich selbst und seine pneumatischen Vorzüge hat er nach Korinth gebracht, sondern Christus, den Gekreuzigten, damit der Glaube der Korinther auf Gottes Kraft beruhe. Seine eigene Schwachheit begründet Paulus christologisch: sie entspricht der Schwachheit Christi am Kreuz, die aber vermöge der Kraft Gottes stärker als alle menschliche Stärke ist. Deshalb setzt Paulus V5 dem Beweis der Menschenweisheit den des Geistes und der Kraft entgegen: "Der Beweis der Sophia hat seine Überzeugungskraft darin, daß es die Weisheit der Menschen selbst ist, die hier überzeugt. Der Beweis des Geistes und der Kraft dagegen hat seine Überzeugungskraft darin, daß es Gottes Macht ist, die sich erweist. Der Gegensatz *σοφία - δύναμις* impliziert also ein Gegeneinanderstehen von Welt und Gott. Das Erstaunliche aber ist dies, daß es inmitten der Welt die *πίστις* gibt, die nicht in der Weltweisheit, sondern in der Macht Gottes begründet ist."¹³⁾ *Σοφία τοῦ κόσμου* und *σοφία τοῦ θεοῦ* sind demnach völlig inkommensurable Größen.¹⁴⁾ Gleichwohl kann Paulus in 2,6ff nun in gnostischer Terminologie von der Weisheit Gottes als Inhalt seiner Verkündigung reden, freilich in Antithese zur *σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου* (V6). Die Weisheit Gottes ist zukünftiges Heilsgut, zur Herrlichkeit der Christen vorherbestimmt. Sie kann daher von den gottfeindlichen Mächten dieser Welt nicht erkannt werden, die so auch den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt haben, ohne zu wissen, daß er Gottes Weisheit ist. Den Glaubenden aber hat es Gott geoffenbart durch den Geist, der aus Gott ist und von ihm geschenkt. In Gottes Plan und Handeln liegt es begründet, daß das Mysterium der Weisheit Gottes noch vor der Welt im Wort vom Kreuz verborgen ist, bis die Zeit der endgültigen Offenbarung in Herrlichkeit gekommen sein wird. Die Glaubenden haben daher schon jetzt den "Sinn Christi" (V16), doch als Geschenk Gottes und nicht als im Menschen aufgehender Besitz. Die Identifikation der Sophia

der Pneumatiker mit Christus als der Sophia Gottes wird von Paulus rundweg abgelehnt und als Weisheit der Welt degradiert. Damit hat Paulus trotz seiner gnostischen Terminologie die Hauptthese seiner gnostischen Gegner zerschlagen. Er wurde gleichsam den Gnostikern ein Gnostiker, um diese mit ihren eigenen Waffen zu schlagen.¹⁵⁾

Aus der Gesamtexegese¹⁶⁾ der Anfangskapitel des 1.Kor. ergibt sich, daß das Verständnis von *σοφία λόγων* (1,17; 2,4) als rhetorische Eloquenz endgültig preisgegeben ist, ebenso die glatte Gleichsetzung von *σοφία τοῦ κόσμου* (1,20) mit philosophischer Denkbemühung. Dies fordert die notwendig religionsgeschichtlich einheitliche Interpretation von I 1-4 und damit die Zusammengehörigkeit von 1,18ff mit 2,6ff. Die Aufnahme des Sophia-Begriffs durch Paulus geschieht nicht im Sinne der gnostischen Gegner, vielmehr überschneiden sich gnostische und apokalyptische Tradition, die aber nicht gleichberechtigt nebeneinander stehen. Sondern Paulus korrigiert die gnostische Tradition von der apokalyptischen her, wie sich zur Sophiavorstellung zeigt.¹⁷⁾ Doch scheut er sich nicht, auch selbst stark gnostisierend zu reden.¹⁸⁾ Für Paulus lag offenbar zwischen Apokalyptik und Gnosis kein so tiefer Graben, wie wir ihn heute gerne sehen. Doch weiß er genau, wo die theologischen Grenzen der Verwendung gnostischen Materials liegen, was besonders deutlich in 2,12 wird: Der Finalsatz ist nicht mehr gnostischgedacht, sondern apokalyptisch eingeschränkt, wenn der Geschenkcharakter des Pneuma und damit der Unterschied zwischen Schenkendem und Beschenktem betont wird, der im gnostischen Denken aufgehoben ist.¹⁹⁾

Paulus beschreibt in 2,6ff die Sophia als apokalyptisches Heilsgut und setzt damit fort, was er seit 1,17 ff ständig getan hat: Er greift auf apokalyptische Traditionen zurück, um seine anti-gnostischen Argumentation zu erhärten. Hinter der Erörterung über die Weisheit der Welt und Gottes Weisheit in Christus steht eine Christologie, die das Kreuz als Machtzeichen Gottes in der Welt versteht, und darum Einheit der Gemeinde und apostolische Existenz vom Kreuz geprägt sein läßt. Eine derart verstandene "christologia crucis" muß deshalb jede Außerachtlassung des Kreuzes als Zerstörung des Werkes Gottes verurteilen. Der *λόγος τοῦ σταυροῦ*

entbirgt die Heilsoffenbarung jetzt in der glaubenden Annahme des Wortes, aber eben nicht vor aller Welt offenbar, sondern verborgen unter der Hülle der *μυσία τῷ κηρύγματι* und nur den *ὑμῖν ὁρ-
γομένοις*. Die eschatologische Scheidung der Welt in Verlorene und Gerettete hebt in der Offenbarung Gottes im *λόγος τοῦ σταυροῦ* an, der zugleich notwendig auf Gottes Verheißungstreue, also auf zukünftiges von Gott in Gang gesetztes Geschehen hinweist, wo das jetzt noch vor den Augen der Welt in Schwachheit verhüllte eschatologische Handeln Gottes aller Welt offenbar sein wird. Deshalb verweist Paulus auch dort, wo er aus 1,18ff für den Apostolat Konsequenzen zieht (3,5ff), unablässig auf Gottes richterliches Handeln am jüngsten Tag. Christologisch heißt das: Christus herrscht zwischen Auferstehung und Parusie über seine Kirche. Dem entspricht es, daß er den Korinthern zuruft "alles ist euer". Doch ist dieser Ruf eingeschränkt: "Ihr aber seid Christi und Christus ist Gottes" (3,21ff). Die Herrschaft Christi bleibt der Herrschaft Gottes untergeordnet, Gott ist und bleibt der Herr in Gegenwart und Zukunft (vgl. 3,13; 21-23; 4,4f).

Der gnostischen Christologie der Korinther setzt Paulus in I 1,17ff seine Kreuzeschristologie entgegen, ihrem Erfüllungsenthusiasmus eine Eschatologie, die auf Grund des Kreuzes Christi den "eschatologischen Vorbehalt"^{19a)} streng festhält. Zwar gibt es endgültige Heilsoffenbarung und Erkenntnis der Weisheit Gottes jetzt schon, aber eben um des Kreuzes willen in der Torheit der Predigt, die im Wort auf Gottes verheißungsvolles und zukünftiges Handeln und auf die Parusie des Herrn verweist. Das Festhalten am zukünftigen Aspekt der Eschatologie bekundet sich religionsgeschichtlich darin, daß gnostische Tradition apokalyptisch korrigiert und modifiziert wird.

Stellt I 1,17ff das Kreuz in den Mittelpunkt, wobei von der Auferweckung Jesu nicht direkt die Rede ist, so ist es in I 15,1-28 gerade umgekehrt: Das Kreuz wird in V3 implizit vorausgesetzt, aber Thema ist die Auferstehung Jesu in ihrem Zusammenhang mit der allgemeinen Totenaufweckung. Will man ein zutreffendes Bild vom Verhältnis von Christologie und Eschatologie bei Paulus gewinnen, so wird man beide Erörterungen (1,17ff + 15) als sich er-

gänzend zusammensehen müssen.²⁰⁾

Paulus setzt in 15,1-11 mit dem Nachweis ein, daß die Korinther das von ihm verkündigte Kerygma kennen und angenommen haben. Auf ihm gründet ihr Glaube und durch es werden sie auch gerettet. Es ist auch das Kerygma der Gemeinde vor Paulus, wie die Zitierung der Traditionsformel V3-5 zeigt. Christi Tod und Auferweckung geschah *ὡς περ ὑμῶν*; Gott hat, indem er den Gekreuzigten vom Tode auferweckt hat, seine Macht über Leben und Tod erwiesen und im Kreuz den Grund zur Errettung der Glaubenden gelegt. Dies ist der Inhalt des Evangeliums, das Paulus und die anderen Apostel gepredigt haben (V11 *κηρύσσομεν* nimmt V1 *εὐαγγέλιον* wieder auf). Der Akzent der Verse 3-9 liegt auf V5, wie das Gefälle der V6ff beweist. wo Paulus sich selber als letzten Zeugen der Erscheinungen des Auferstandenen bezeichnet.²¹⁾ Die bekennnishaften Aussagen sind in Korinth bekannt und dienen als Ausgangspunkt für die Zeugenformel, die das faktische Geschehensein der Auferweckung Christi- genauer: der Ostererscheinungen des Auferstandenen sichert. Die moderne Frage nach der Historizität der Auferstehung Jesu ist Paulus fremd, man sollte sie deshalb auch bei Paulus nicht suchen wollen: die Alternative zwischen Kerygma und objektivem historischem Faktum ist für Paulus unbrauchbar²²⁾, wie das Nebeneinander von V1-11 und V20-28 zwingend zeigt. Die Auferweckung Jesu läßt sich nicht auf ihre "historische Faktizität" allein festlegen, denn sie eröffnet einen eschatologischen Prozeß, dessen Ende das "Gott sei alles in allem" sein wird.

Geht es in V1-11 durch Rückgriff auf festformulierte katechetische Lehrtradition²³⁾ um die Begründung des Glaubens, für die die Auferstehung konstitutiv ist - die korinthische Gemeinde weiß das und lebt davon -, so geht es ab V12 um den Inhalt der Predigt, um Christus, daß er von den Toten auferweckt worden ist.²⁴⁾ Eigentlich ist das nur eine Seite seines *εὐαγγέλιον*, aber im Sinne des Paulus ist die Verkündigung der Auferweckung Christi notwendig auch Verkündigung seines Kreuzes und umgekehrt. V12b nennt Paulus die These der Gegner: *ἀποταύτις οὐκ ἔστιν* und stellt diese sogleich in den Zusammenhang mit der Auferweckung Christi hinein (V13). Damit hat Paulus schon Entscheidendes gesagt: Es geht nicht um eine theoretische Erörterung über Möglichkeit oder Un-

möglichkeit der Totenauferweckung, sondern es geht konkret um den Sachzusammenhang der mit den Begriffen Auferweckung Christi und Auferweckung der Toten markiert wird. Wer ja zur Auferweckung Christi gesagt hat (wie die Korinther), muß auch ja zur Auferweckung der Toten sagen (was die Korinther nicht tun). Christi Auferweckung ist Beginn der allgemeinen Totenauferweckung und nicht isoliertes Geschehen der Vergangenheit, nur das Individuum Jesus betreffend. Die Möglichkeit der Auferweckung der Toten ist nicht die Bedingung der Auferweckung Jesu.²⁵⁾ Vielmehr ist der Sachverhalt gerade umgekehrt: Die Leugnung der Totenerweckung macht die in VI-11 bezeugte Auferweckung Jesu zur Farce, damit die Predigt des Paulus und der Apostel zur Lüge und den aus dieser Predigt entstandenen Glauben zum Unsinn; Paulus und die Apostel wären dann Falschzeugen Gottes (VI4f). Wird die Auferstehung der Toten bestritten, so ist der Charakter der Auferstehung Jesu als lebensschaffende, Glauben ermöglichende Tat Gottes "für uns" verkannt. Denn die Auferweckung Christi ist ein das Kreuz als Handeln Gottes bestätigendes eschatologisches Ereignis, Anfang und Durchbruch des neuen Äon und Beginn der nova creatio und resurrectio mortuorum. Wer die Auferstehung Christi leugnet, leugnet das lebensschaffende Handeln Gottes an der Welt, das sich in der Auferstehung der Toten und der Gabe des Lebens bekundet. Wer die Totenerweckung leugnet, leugnet die Auferweckung Jesu, begibt sich damit aller durch die Auferstehung Jesu ermöglichten Existenzbedingungen des Glaubenden. Es gibt keine Sündenvergebung und Eröffnung des neuen Lebens im neuen Gehorsam, wenn Jesus im Tode blieb. Seine Auferstehung macht erst seinen Kreuzestod zum Sühntod für uns. Ist er nicht auferstanden, ist sein Tod nicht ὁ πρὸς ἡμᾶς geschehen. Es gibt kein In-Christus-Sein, das über den Tod hinausreicht, als solches eschatologisch ist und nicht auf dieses Leben eingeschränkt werden kann, wenn Jesus im Tode blieb. Die bereits gestorbenen Christen sind verloren, weil sie weder vor noch nach ihrem Tod ἐν Χριστῷ sein können, wenn er im Tode blieb. Allein seine Auferweckung ermöglicht das εἶναι ἐν Χριστῷ. Es gibt keine neue ἡμέρα, es gibt keine Hoffnung des Glaubens, wenn er im Tode blieb. Die Auferweckung Christi ermöglicht und befähigt zum neuen Leben, zum Wandel im Geist und zur gewissen Hoffnung. Ohne sie muß die Hoffnung auf dieses Leben

beschränkt bleiben, und d.h. soviel wie Hoffnungslosigkeit und schlimmste Erbärmlichkeit (V16-19). Nur die Auferweckung Jesu läßt den kommenden Äon anbrechen. Darum schließt V20 Paulus den Gedankengang triumphierend ab.: "Nun ist aber Christus von den Toten auferweckt worden, der Erstlich der Entschlafenen." "Nun aber ist unsere Predigt wahr, sind wir echte Zeugen Gottes, gibt es Sündenvergebung, ein *εἶνα ἐν Χριστῷ* und die Hoffnung auf das endliche Handeln Gottes als nova creatio und resurrectio mortuorum," könnte Pauls fortfahren.

Zugleich eröffnet Paulus in V20 die Darlegung seiner eigenen Interpretation des Kerygmas von V3-5. Auferweckung Christi ist Beginn der allgemeinen Totenaufweckung, Christus der Erstling der Entschlafenen; durch ihn bzw. seine Auferweckung (also durch Gottes Handeln!) ist die Auferweckung der Toten beginnende Wirklichkeit geworden. Bei der Totenerweckung handelt es sich um nichts ausschließlich Anthropologisches, sondern sie steht in einem christologischen Zusammenhang. Sie ist heraufgeführt durch Gottes Handeln in der Auferweckung Christi und Derivat der Herrschaft Christi. Totenerweckung ist nicht einfach Wiederbelebung vorher Toter, sondern nova creatio. Wo Christus herrscht, geschieht Totenerweckung in der Weise, daß jetzt Teilhabe an ihr in Hoffnung und Verheißung und zugleich im Glauben Gewißheit auf zukünftige Erfüllung gestiftet wird.²⁶⁾ Christus steht unter dem Zwang des Wollens Gottes (das bedeutet *δεν*!) und unterwirft alle Feinde Gottes. Dieser Herrschaftsauftrag Gottes an Christus ist der Grund für die Gewißheit künftiger Auferstehung. All das geschieht, damit Gott am Ende Herr und Alleinherrscher über alle Mächte und Gewalten ist, denn auch Christus gibt seine Herrschaft an Gott zurück. Die Herrschaft Christi dient dazu, der Alleinherrschaft Gottes zum Sieg zu verhelfen. Christus ist der Mandatsträger Gottes und vollzieht die Unterwerfung der Welt, die Gott noch nicht vollständig unterworfen ist, wenngleich seit Ostern die eschatologische Unterwerfung in Gang gekommen ist und ihr Ende in Aussicht steht (V20-28).²⁷⁾

Ist die gegebene Exegese von 1,10-4,21 und 15,1-28 richtig, so lassen sich daraus einige Folgerungen ziehen:

1) 1 15 darf nicht primär anthropologisch verstanden werden, denn

Anthropologie und menschliche Hoffnung sind nicht beherrschendes Thema, sondern Projektion der christologisch-eschatologischen Aussage auf die Anthropologie, die also der Eschatologie untergeordnet ist. V20-28 ist darum die Erkenntnisgrundlage für die Erörterung des "Wie der Auferstehung" (V35ff). Schon V12-18 macht deutlich, daß bei Leugnung der Totenauferweckung nicht nur individuelle Hoffnung trügt, sondern überhaupt christlicher Glaube sinnlos wird. Wird Auferstehung allein anthropologisch verstanden, übersieht man, daß in der *resurrectio mortuorum* Gottes eschatologisches Schöpferhandeln am Werk ist, das Welt und Mensch umgreift und seit Ostern sein Machtzeichen, nämlich das Kreuz,²⁸⁾ in der Welt hinterlassen hat.²⁹⁾ Ostern ist demnach das grundstürzende eschatologische Ereignis, das in der Auferweckung Christi als Beginn der *nova creatio* die alte Welt niederbrechen und die neue Welt im Entstehen begriffen sein läßt. Die Endzeit ist angebrochen, aber die Geschichte keineswegs zu Ende.³⁰⁾ Sie geht vielmehr weiter und in ihr spielt sich der eschatologische Prozeß der seit Ostern begonnenen Unterwerfung des Kosmos unter die Allherrschaft Gottes ab. Sie ist in der Verkündigung des *λόγος τοῦ σταυροῦ* wirksam, der in der Geschichte die neue Welt Gottes verborgen im Gehorsam der Christen (= *πίστις*) schafft und erhält, den Prozeß der Scheidung in Verlorene und Gerechtete weitertreibt, also Medium der Herrschaftsausübung Christi ist.

2) Die Christologie ist eschatologisch geprägt; Christus ist nicht nur der jetzt und ewig herrschende Kyrios, er ist vielmehr der Beauftragte Gottes, die Herrschaft in der Zeit zwischen Ostern und Parusie in der Welt unter dem Zeichen des Kreuzes auszuüben. Er herrscht in der alten Welt als der Gekreuzigte und beruft seine Gemeinde aus Heiden und Juden unter das Licht seiner Auferstehungsmacht, die freilich nur im Glauben wahrgenommen werden kann, indem er ihr die Anwartschaft auf endzeitliche Totenerweckung schenkt.

3) Die Eschatologie ist nicht am Leitfaden der Anthropologie zu verstehen, sondern sie hat ihren Grund im Ostergeschehen. Dort beginnt, was sich jetzt zeichenhaft in der Kirche als der neuen Welt Gottes und im Gehorsam des Christen verwirklicht, der alten

Welt als Schwachheit und Torheit erscheint, und was in der Geschichte sich prozeßhaft fortsetzt, bis Gott Alleinherrscher geworden ist. Er ist Richter und Schöpfer, schafft durch Verwerfung und Erwählung seine neue Welt und macht das Seiende zum Nichtseienden, um dies als nova creatio zu erwählen.

Von einem Nebeneinander von präsentischer und futurischer Eschatologie kann nicht gesprochen werden, sondern von einer Eschatologie, in der die präsentische Eschatologie Bestandteil einer futurischen ist.³¹⁾ Man wird diese Eschatologie am besten so charakterisieren: es ist eine sich seit Ostern in der Geschichte prozeßhaft verwirklichende Eschatologie. Die Herrschaft Christi ist ihr Wirkbereich. Sie reicht so weit, wie die Welt und ihre Mächte schon unterworfen sind. Auf der Erde herrscht jedoch noch der Tod solange, bis er als letzter Feind von Christus unterworfen wird. Das Ende der Todesherrschaft auf Erden ist dann das Ende der Geschichte. Der eschatologische Prozeß³²⁾ der Unterwerfung der Weltmächte bis hin zur endgültigen Unterwerfung des Todes beginnt mit der Auferweckung Christi, die als Beginn der allgemeinen Totenerweckung gilt. Doch geschieht dieser Prozeß in der Geschichte im Verkündigen des Wortes vom Kreuz, weshalb der Glaubende an der erfolgten Auferstehung Christi nur in Hoffnung teilhat.³³⁾

4) Die Verwendung von Vorstellungen einer allerdings von Paulus erheblich modifizierten, apokalyptisch-mythologischen Eschatologie geschieht nicht, weil eschatologisches Existenzverständnis sich kosmisch-mythologisch, also "in der kosmischen Eschatologie eine existentielle Eschatologie sich ausspricht"³⁴⁾, sondern weil das eschatologische Existenzverständnis seine Ursache im weltweiten eschatologischen Prozeß Gottes mit der Welt hat. Basis ist die sich prozeßhaft verwirklichende Eschatologie, die eschatologisches Existenzverständnis hervorruft.

5) Das Beharren auf und erneute Aufgreifen der apokalyptischen Tradition durch Paulus im Kampf mit dem gnostischen Erfüllungsenthusiasmus hat weder biographische (im Sinne von Überbleibseln aus der jüdischen Vergangenheit des Paulus), noch weltbildhafte, sondern in erster Linie theologische Gründe: Wollte Paulus das

Kreuz in der Christologie und die geschichtlich-futurische Dimension in der Eschatologie festhalten, so blieb ihm nichts anderes übrig, als die Überbewertung der jetzt erfolgenden Allherrschaft des erhöhten Christus in der Christologie und die zeitlos-präsentische Dimension in der Eschatologie, die beide im gnostischen Verständnis des Kerygmas wurzeln, mit Hilfe christlich modifizierter Apokalyptik zu untergraben. Er hat so gnostische mit apokalyptischer Tradition korrigiert, jedoch keineswegs völlig aufgegeben, wie er auch nicht in jüdische Apokalyptik zurückgefallen ist (dies hat sich besonders in 1,17ff 2,6ff; 15,12-28 gezeigt).

2) Kreuz und Auferstehung Jesu Christi und der präsentische Aspekt der Eschatologie im 2. Kor.

Die Gegner im 2. Kor. verstanden den irdischen Jesus als heilbringenden, von göttlicher Kraft erfüllten Wundermann. Paulus konnte solche *θεῖος ἀνὴρ*-Christologie nicht gutheißen, er hat deshalb unablässig die Schwachheit des irdischen Jesus, seine Menschlichkeit und sein Leiden betont. Die Jesu Schwachheit zum Gipfel bringende Kreuzigung ist der Maßstab seines Erdenlebens. Aber das Kreuz ist nicht das Scheitern des Menschen Jesus, sondern das durch seine Auferweckung durch Gottese bestätigte Machtzeichen Gottes in der Welt. Eschatologisches Leben und göttliche Kraft schreibt Paulus nicht dem irdischen Jesus zu, sondern dem Auferstandenen. Das Kreuz ist der radikale Schnitt zwischen dem irdischen Jesus und dem erhöhten Herrn. Die Identität beider liegt nicht in der Tradition der pneumatischen Kraftvollkommenheit begründet, sondern allein im Handeln Gottes, der den Gekreuzigten von den Toten auferweckt hat.

Die Darstellung der Christologie im 2. Kor. kann kurz gefaßt werden, denn einmal wurde oben bei der Exegese von II 11,4;4,4ff; 5,16;13,3f und der Erörterung der gegnerischen Christologie bereits die paulinische in nuce mit erörtert (siehe oben BII), und zweitens treten gegenüber dem 1. Kor. keine neuen Gesichtspunkte hervor. Die Auseinandersetzung im 2. Kor. geht ja vor allem um den Apostolat, den Paulus in Parallele zum irdischen Leben Jesu versteht: "Allezeit tragen wir das Sterben Jesu am Leibe herum,

damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde. Denn immerfort werden wir bei Leibesleben dem Tode überliefert um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu offenbar werde an unserem sterblichen Fleisch" (II 4,10f). Immer wieder stellt Paulus das Eine in den Vordergrund: Der irdische Jesus ist der "aus Schwachheit Gekreuzigte" (II 13,4), den Gott auferweckt hat, und der lebt aus der Kraft Gottes; Kreuz und Auferstehung Jesu sind der entscheidende Einschnitt, der die beiden Existenzweisen Jesu Christi - als Erhöhter und als irdisch Schwacher - klar trennt und zugleich alle direkten Linien nach rückwärts abschneidet, also die Welt zur alten Welt macht; Leben und Heil ist nur in der neuen Welt da, die mit der Auferstehung Jesu begonnen hat; weil der Gekreuzigte auferweckt wurde, geschieht die rechte Beurteilungsweise auch des Christus für den Christen *κατὰ πνεῦμα*, nicht mehr *κατὰ σάρκα*. In Christus hat Gott die Welt mit sich selbst versöhnt, indem er Christus am Kreuz sterben ließ. Jetzt ist nicht mehr der irdische Jesus, sondern der Auferstandene der Herr über Kirche und Christ, doch das Erdenleben Jesu bleibt auch jetzt, da sich die Wende von der alten zur neuen Schöpfung vollzogen hat, unter dem Zeichen des Kreuzes.^{34a)}

Hier im 2. Kor. ist wie im 1. Kor. die Verbindung von Christologie und Eschatologie gegeben. Sie wurzelt in der Auferweckung Christi, die wieder wie in I 15 als Beginn der allgemeinen Totaufauferweckung verstanden wird; denn Gott ist der, der die Toten auferweckt (vgl. II 1,9; 3,17f; 4,10f,14; 5,15; 13,4). Christus ist auferweckt worden und dem Tode entnommen. Die Christen jedoch haben den Tod noch vor sich. Durch ihre Hoffnung haben sie hier Anteil am Auferstehungsleben Christi. Auferweckung von den Toten ist ihnen Hoffnungsgut und wird von ihnen von der Zukunft erwartet (III 4,14; 13,4). "So ist ihnen Auferstehung in der Hoffnung und als Verheißung gegenwärtig. Das ist eine eschatologische Gegenwartigkeit des Zukünftigen."³⁵⁾

Soweit stimmt das von Paulus zur Eschatologie Gesagte mit dem im 1. Kor. Gesagten überein. Doch finden sich im 2. Kor. einige Stellen, die klar und eindeutig die präsentische Eschatologie hervorheben, teilweise sogar so stark, daß man sich an die Parolen der Gnostiker der 1. Kor. erinnert fühlt. Ein besonders auffallendes

Beispiel dafür ist II 5,16f,³⁶⁾ wo Paulus es als bedeutungslos bezeichnet, ob man Christus nach dem Fleisch kennt. Die paulinische Aussage von II 5,16 ist der von Paulus in I 12,3 abgelehnten Parole der Gnostiker des 1. Kor.: "Jesus sei verflucht" zum Verwechseln ähnlich. Paulus gebraucht gegen die einen Gegner Formulierungen, die ihn in unmittelbare Nähe zu den Gegnern bringen, die er vorher noch bekämpft hat.³⁷⁾ Wer im 1. und 2. Kor. nur eine gegnerische Front finden zu können meint, muß dan V16 eine polemische Absicht absprechen³⁸⁾ oder gar als gnostische Glosse ausscheiden.³⁹⁾ Auch 5,17 und 6,2 könnte man gnostisch verstehen. Doch gilt zu beachten, daß Paulus hier im 2. Kor. Leute bekämpft, die eine lückenlose Kontinuität zur Vergangenheit zu haben meinten, die aber nach Paulus zu den ἀρχαῖα gehörten. Heil und Leben, Rettung und Versöhnung der Welt liegen nicht in der Vergangenheit, sondern sie geschehen jetzt da, wo jemand in Christus ist. Jetzt in der Gegenwart vollzieht sich eschatologische Scheidung und verwirklicht sich neue Schöpfung (2,15f; 4,3f; 5,17; 6,2).—Auch in 3,7-18⁴⁰⁾ ist die Betonung der präsentischen Eschatologie nicht von der Hand zu weisen. Die Doxa des Mose ist vergänglich gegenüber der Doxa Christi. Die Doxa des Mose gehört auf die Seite der alten Welt, während die Doxa Christi zu den καινὰ zu rechnen ist. Die Christen leben in der Herrlichkeit Christi und werden in den δόξαν «Christi verwandelt, also in das Wesen und das Leben des erhöhten Herrn hineingenommen, der V17+18b sogar mit dem Geist identifiziert wird. Wieder ist die Nähe zu gnostischen Anschauungen auffallend.⁴¹⁾

Hat Paulus hier den eschatologischen Vorbehalt vergessen? In der Tat sieht es so aus, wenn man die genannten Stellen isoliert ohne den Kontext und aus ihrer historischen Situation gelöst betrachtet. Doch kommt man nur dann zu dem von Paulus Gemeinten, wenn man den bloßen Wortlaut und die situationsbedingte Akzentuierung hinterfragt.⁴²⁾ Außerdem wird im Kontext (4,7-5,10) unübersehbar betont, daß der Christ noch im Glauben, nicht im Schauen lebt und sich ausstreckt nach dem, was Gott für ihn in der Zukunft bereithält. Aus der Betonung des präsentischen Aspekts an diesen Stellen darf man deshalb nicht schließen, daß Paulus gerade an ihm besonders gelegen sei. Er hat ihn hier, durch die

Auseinandersetzung im 2. Kor. gezwungen, nur besonders akzentuiert. Jedoch dort, wo er bereits eine präsentische Eschatologie vorgefunden hat (wie bei den Gnostikern des 1. Kor), betont er energisch den futurischen Aspekt. Will man die paulinische Meinung zur präsentischen Eschatologie wissen, so muß man dort den Text befragen, wo diese explizit der Streitpunkt ist, das ist aber eindeutig im 1., nicht im 2. Kor. der Fall.

Wie bereits oben erwähnt, nähert sich Paulus auch in 5, 1-10 ebenfalls auffallend gnostischen Vorstellungen. In zwei parallelen Gedankengängen (V1ff und 6ff) entwickelt Paulus von der Basis der Gemeinsamkeit der Zukunftshoffnung der korinthischen Gemeinde aus, was er mit solcher Hoffnung anvisiert. V7+10 streichen den Unterschied zur gnostischen Hoffnung heraus. V1-5 handelt von der Zukünftigkeit des eschatologischen Lebens, das Gott für die Glaubenden bereithält, wobei ein exegetischer Vergleich ergibt, daß II 5,1ff sachlich mit I 15,35ff übereinstimmt. Das Sterbliche wird vom Leben verschlungen, weil Gottes Schöpfer-treue in der Auferweckung Jesu auch die allgemeine Totenerweckung verbürgt. Das leibliche (sarkische) Sein des Christen ist ein Fern-sein vom Kyrios, volle Gemeinschaft mit dem Kyrios gibt es nur außerhalb des leiblichen Seins im neuen Sein (V6-9), wenn Christus die eschatologische Scheidung endgültig vollzogen hat(V10).⁴³⁾

In II 2,14-6,13 wird von der Apostel- und Verkündigungstätigkeit des Paulus gesprochen. Wie schon Georgi⁴⁴⁾ und dann Lührmann⁴⁵⁾ vermerkt haben, häufen sich hier die Ausdrücke des Offenbarens. Und genau in diesen Kapiteln wird der präsentische Aspekt der Eschatologie so stark akzentuiert. Beides hängt zusammen: Gegenüber seinen Gegnern, die in der Ekstase und der Verkündigung, die in der Ekstase begründet ist (5,13;13,3), einen Weg sahen, das Menschliche und Zeitliche hinter sich zu lassen, indem sie durch Offenbarung in eine pneumatische ungeschichtliche Existenz gelangen, erklärt Paulus, daß gerade die menschliche, zeitliche und irdische Existenz der Ort der Offenbarung ist. Die Offenbarung ist aber allein Gottes Werk und vollzieht sich ohne Mittlerfunktion: der Prediger predigt Christus Jesus als den Herrn, nicht sich selbst (4,5). Offenbarung ist nach 2,14-4,6 unmittelbares Handeln Gottes an der Gemeinde durch die geschichtliche Existenz und die Verkündigung des Apostels. Sie ist aber zugleich Gottes Handeln am Ende der Zei-

ten; eine Schau ist in der irdischen Existenz nicht möglich (5,7 markiert die eschatologische Grenze von 3,18!), denn die Offenbarung in der Verkündigung ist ausgerichtet auf die endzeitliche Offenbarung (5,7+10). Die Brücke zwischen 2,14-4,6 und 5,7+10 bildet der Abschnitt 4,7ff: Die *Swy* offenbart sich in der *Gepf*, und den himmlischen Schatz hat man nur in irdischen Gefäßen, denn die Größe der Kraft der Offenbarung stammt von Gott, nicht vom Verkündiger, der sich darum in Parallele zum Leben des irdischen Jesus versteht, also in Schwachheit die Kraft Gottes erweist. Die gegenwärtige Last der Schwachheit und Trübsal ist leicht und wird aufgewogen durch das ewige Gewicht an Herrlichkeit (4,17). Der Verkündiger schaut nicht auf das Sichtbare, also nicht auf den Erweis seiner pneumatischen Vorzüge (5,13), sondern er schaut auf das Unsichtbare, nämlich auf die jetzt noch im Wort verborgene Herrlichkeit, die Gott am Ende der Zeiten offenbaren wird (4,18; 5,1ff). An die Stelle der Empfehlungsbriefe tritt der Peristasenkatalog (6,3ff), weil Gottes Kraft in der Schwachheit mächtig ist (12,9f). Die Verkündigung ruft das eschatologische Handeln Gottes aus und den Glaubenden das Heil zu. Sie ist Versöhnungsdienst auf der Erde, gibt die schon in Christus erfolgte Versöhnung Gottes mit der Welt bekannt (5,18ff) und qualifiziert die gegenwärtige Zeit als göttlichen Kairos: Siehe, jetzt ist der Tag des Heils (6,2). In der Annahme der Verkündigung durch den Menschen vollzieht sich das *εἶναι ἐν Χριστῷ* und also die Realisierung der neuen Schöpfung (5,17). Doch weist das Wort der Verkündigung zugleich auf Gottes zukünftiges Handeln hin, auf sein Handeln am Ende der Zeit. Es geschieht keine antizipierende Enthüllung in Vision, Ekstase oder Entrückung - deshalb lehnt es Paulus ab, seine in II 12,1ff berichteten ekstatischen Erlebnisse für seine Theologie auszuwerten (12,5-10) -, sondern die Aussagen über die jetzt in der Verkündigung geschehende Offenbarung werden durch den Verweis auf Gottes endzeitliche Offenbarung so qualifiziert, daß sie ein Geschehnis in der irdischen Existenz des Glaubenden anzeigen, das ihn auf die Zukunft hoffen läßt. "Gottes Offenbarungshandeln als eschatologisches Heilshandeln am Menschen, das in der Gegenwart geschieht, ist ausgerichtet auf Gottes Handeln in der Zukunft"⁴⁶⁾ Es ist also wieder eine "eschatologische Gegenwärtigkeit des Zukünftigen."⁴⁷⁾

Für die Eschatologie heißt das, daß Gottes eschatologisches Heilshandeln in der Vergangenheit in Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi begonnen hat, durch die offenbarungsmächtige Verkündigung für den Menschen gegenwärtig reale Möglichkeit und in der Annahme der Verkündigung im Glauben Wirklichkeit wird und in der Zukunft von Gott zu Ende gebracht wird. Die Kontinuität liegt nicht im Verkündiger und seiner pneumatischen Kraft begründet, sondern allein im je neuen Handeln Gottes in der Christus als Herrn offenbarenden Verkündigung. Deshalb redet Paulus im Zusammenhang mit Aussagen über das Christusgeschehen nicht von Offenbarung, vielmehr "ist Offenbarung ein auf das Christusgeschehen bezogenes, neu einsetzendes Handeln Gottes."⁴⁸⁾ Von Offenbarung redet Paulus nur im Zusammenhang mit Aussagen über Gegenwart und Zukunft, wie sich in 3,7-6,2 gezeigt hat.

3) Vergleich der Aussagen zur Struktur der Eschatologie im 1. und 2. Kor.

Was I 1,17ff bereits Thema war, daß sich in der Predigt des Wortes vom Kreuz eschatologische Scheidung bereits jetzt zu vollziehen beginnt, hat sich in II 2,14ff; 3,7-6,2 mit größerer Schärfe und in der Ausdeutung auf die Verkündigungstätigkeit bestätigt. Im 1. wie im 2. Kor. ist der Bogen vom Christusgeschehen bis zur endzeitlichen Offenbarung gespannt,⁴⁹⁾ freilich läßt Paulus kein heilsgeschichtliches Drama abrollen, sondern er markiert die Grenzen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft scharf; die Grenzen zwischen Gegenwart und Zukunft vor allem in I 15 und II 5,1ff, die zwischen Vergangenheit und Gegenwart vor allem in II 2,14ff; 3,7ff; 4,4ff; 5,16f; 5,18-6,2. Die Eschatologie hat ihre Wurzeln im verheißungsvollen Handeln Gottes, des Schöpfers und Richters. In der das Kreuz Christi als Machtzeichen Gottes in der alten Welt bestätigenden Auferweckung Christi von den Toten hat Gott den eschatologischen Prozeß der Unterwerfung der gottfeindlichen Welt begonnen. Christus übt in der Zeit zwischen Ostern und seiner Parusie als designierter Kosmokrator die Herrschaft Gottes über die unterworfenen Mächte aus, indem er im Geist irdisch präsent ist,⁵⁰⁾ und über seine Kirche als der neuen Welt Gottes herrscht. Christus ist der Bringer der eschatologischen Heilesmacht Gottes und des eschatologischen Lebens. Durch

die in Gottes Handeln begründete offenbarungsmächtige Verkündigung des Wortes vom Kreuz wird für den Glaubenden Gottes eschatologisches Handeln in Christi Kreuz und Auferstehung gegenwärtige Wirklichkeit. Der Glaubende ist in Christus eine neue Kreatur. Doch lebt er noch in der alten Welt und hat darum am Auferstehungsleben und an der allgemeinen Totenauferweckung nicht anders als in Hoffnung teil, er hat durch das Angeld des Geistes die Anwartschaft der Auferweckung (II 1,22; 5,5) I 15,12-28). Die Endzeit hat mit Ostern begonnen, "aus steht noch das Ende der Todesherrschaft auf Erden, das mit dem Ende der Geschichte identisch ist."⁵¹⁾ Was jetzt in Kirche und Gehorsam des Glaubens sub specie crucis geschieht, wird am jüngsten Tag vor aller Welt offenbar werden. Das jüngste Gericht bringt an den Tag, was bis jetzt verborgen im Wort vom Kreuz und im Gehorsam (oder Ungehorsam!) des Glaubenden geschah. Anthropologische Hoffnung hat ihren Rückhalt und ihre Gewißheit in der Verheißungstreue Gottes. Sie wird in Herrlichkeit erfüllt, wenn Christus seinen Herrschaftsauftrag an Gott zurückgeben wird, damit "Gott sei alles in allem" (I 15,28).

Im 1. Kor. wird der futurische Aspekt der Eschatologie mehr heraus gehoben, weil dort Paulus gegen eine Eschatologie der Erfüllung kämpfen muß. Historisch geurteilt, ist die präsentische Eschatologie nicht das eigentliche Anliegen des Apostels Paulus, denn dann wäre es unverständlich, warum er sich so leidenschaftlich von der hellenistischen Gemeinde neben ihm absetzt, die schon vor Paulus entscheidend von präsentischer Eschatologie geprägt war.⁵²⁾ Seine Kreuzesschristologie und der daraus resultierende "eschatologische Vorbehalt" zwingen ihn dazu, die Eschatologie der Erfüllung abzulehnen und stattdessen energisch die futurische Eschatologie zu betonen, und zwar so, daß die präsentische Eschatologie eingespannt bleibt in jenen eschatologischen Prozeß der sich seit Ostern in der Geschichte verwirklichenden Eschatologie. Präsentische Eschatologie kann dann kein selbständiges Eigengewicht haben, sondern sie gewinnt ihre Bedeutung nur im Rahmen der mit der Auferweckung Christi gegebenen Verheißung Gottes, die dank der Treue Gottes von Gott zur Erfüllung gebracht wird.⁵³⁾ Im 2. Kor. bekämpft Paulus eine Überbetonung der Konti-

nuität zur Vergangenheit, weshalb er den präsentischen Aspekt der Eschatologie hervorhebt, weil er den Einschnitt, den das Kreuz zwischen Erden- und Auferstehungsleben Christi macht, um des Handelns Gottes in der Auferweckung Christi willen markieren muß. Doch auch hier fehlt der futurische Aspekt ebenso wenig wie im 1. Kor. der präsentische. Die verschiedene Akzentuierung im 1. und 2. Kor. hat ihren Grund in der durch die gegnerischen Theologien notwendig gewordenen polemischen Situation des Apostels. Die Miteinbeziehung dieser Situationsgebundenheit in die Interpretation hat sich hermeneutisch als hilfreich erwiesen. Dadurch konnte, indem das bloße sprachliche Material auf die zugrundeliegenden Intention hin befragt und nicht in seinem Wortlaut unhistorisch absolut gesetzt wurde, eine einheitliche Interpretation der paulinischen Eschatologie im 1. und 2. Kor. erreicht werden. Man ist deshalb weder eine "doppelte Eschatologie" anzunehmen gezwungen, noch darf man den präsentischen Aspekt überbetonen, wenn man sieht, daß seine Hervorhebung bei Paulus selbst historisch in der Situation des 2. Kor. notwendig war, aber nicht als eigentliches Anliegen des Paulus gelten kann, was sich auch daran zeigt, daß die präsentischen Aussagen im 2. Kor. stark der gnostischen Position der Gegner des 1. Kor. ähneln. Doch auch der futurische Aspekt darf nicht verabsolutiert werden, weil sonst unklar bleiben muß, warum Paulus überhaupt auch von der präsentischen Eschatologie reden kann.

Jedoch zeigt der Tenor der paulinischen Aussagen m.E. eindeutig, daß für Paulus die futurische Eschatologie unabdingbar ist, wenn anders Paulus Gott als den verheißungstreuen Schöpfer und Richter versteht, dem die Alleinherrschaft gebührt und der sich darum sein Herrschaftsrecht an der Welt holt. Deshalb setzt er den eschatologischen Prozeß durch die Auferweckung Christi in Gang.

Paulus versteht das Christusgeschehen von vornherein eschatologisch und die Eschatologie christologisch, was sich grammatisch so zeigt, daß vom vollzogenen Handeln Gottes in Christus perfektisch und direkt daneben von der eschatologischen Zukunft futurisch gesprochen wird (vgl. z.B. I 15,20-22; II 4,14; 13,4).⁵⁴⁾ Bei solcher Sicht der paulinischen Eschatologie bleibt der Akzent

auf dem futurischen Aspekt liegen, ohne daß der präsentische Aspekt unterdrückt werden muß. Es geht bei Paulus also um Eschatologie, die sich seit Ostern in der Geschichte prozeßhaft dadurch verwirklicht, daß das Wort vom Kreuz verkündigt wird, worin Christus seine Herrschaft ausübt. Sie hat ihren Ursprung in Gottes gnädiger Verheißungstreue und in seinem Schöpferwillen und ihr Ziel in der Alleinherrschaft Gottes über alle Welt. Mit Eschatologie wird von Paulus ein weltweites Geschehen bezeichnet, das mit Ostern seinen Anfang nimmt und in der Beseitigung der Todesherrschaft auf Erden durch den auferweckten Gekreuzigten und im Eintritt der Allherrschaft Gottes über die ganze Welt zu Ende kommt.⁵⁵⁾

C E S C H A T O L O G I E U N D D I E E I N Z E L N E N T H E O L O G I S C H E N S A C H G E B I E T E

Im vorhergehenden Teil B wurde gezeigt, wie eng Eschatologie und Christologie verflochten sind, weil beide die Auferweckung Jesu Christi als Ausgangspunkt haben, einmal als das Kreuz als Heilsereignis bestätigende Handeln Gottes, zum andern als Beginn der allgemeinen Totenerweckung, also als Anbruch der neuen Schöpfung Gottes.¹⁾ Es wird nun im folgenden zu zeigen sein, welche Rolle die Eschatologie dort spielt, wo die Christologie nicht im Vordergrund steht.²⁾

I. ESCHATOLOGIE UND TAUFE

1. Taufe bei Paulus³⁾:

Das paulinische Taufverständnis soll hier nicht in extenso dargestellt, sondern nur skizziert werden. Sieht man alle Taufstellen der Korintherbriefe⁴⁾ zusammen und vergleicht sie mit Röm 6,1-11, so wird man folgendes über die Taufe bei Paulus sagen können:⁵⁾

Paulus übernahm die Taufe als gegebene kirchliche Praxis: Indem der Name des Kyrios über dem Täufling genannt und die Taufe vollzogen wird, erfährt der Täufling Sündenvergebung, Heiligung und

Gerechtsprechung und empfängt den Geist als Gottes gegenwärtiges Handeln und als Gottes gültiges Versprechen für die endliche Heilsvollendung des Glaubenden. In der Taufe wird die Christuszugehörigkeit des Getauften, die ihn der Herrschaft des Kyrios unterstellt, begründet. Der *εἰς Χριστόν* Getaufte, der Christus angezogen hat, lebt nun *ἐν Χριστῷ* als Gottes neue Schöpfung. In der Taufe geschieht die Eingliederung des Täuflings in den Leib Christi, der Getaufte ist jetzt Glied am Leibe Christi und gehört zum Gottesvolk der Endzeit. Die Taufe schenkt das neue Leben in Christus und verpflichtet den Getauften zum gehorsamen Wandel im Blick auf die kommende Auferstehung der Toten. Die Taufe gibt keine Heilsgarantie, sondern begründet die Möglichkeit und Notwendigkeit des Gehorsams, der im alltäglichen Vollzug die Heilszueignung, die in der Taufe geschehen ist, zu bewahren hat. In der Taufe wird leiblich am Täufling gehandelt, womit der geschichtliche Charakter der Wortverkündigung sicher gestellt wird. Die Predigt von der Rechtfertigung des Sünders erinnert den Getauften an den von Gott gesetzten Anfang und ruft ihn in der Paränese auf, sich diesen Anfang in vertrauendem Glauben stets anzueignen.

Die Taufe kann überhaupt nur als eschatologisches Handeln Gottes am Menschen verstanden werden. Die Verknüpfung von Taufe und Eschatologie geschieht bei Paulus dreifach und zwar, indem er 1) Taufe und Christologie, 2) Taufe und Geist und 3) Taufe und neues Leben zueinander in Bezug bringt. Diese Verknüpfung von Taufe mit Christologie, Geistlehre und dem Begriff des neuen Lebens ist nicht die originale theologische Leistung des Paulus, vielmehr ist sie ihm von der hellenistischen Gemeindetradition vorgegeben.⁶⁾ Was Paulus von der Tradition vor und neben ihm unterscheidet ist eben gerade die spezifische Weise der Verbindung von Eschatologie und Tauflehre. Im folgenden Abschnitt muß diesem Problem näher nachgegangen werden.

2. Geist und neues Leben⁷⁾

Im paulinischen Gebrauch des Wortes *πνεῦμα* kreuzen sich zwei Vorstellungsweisen, die Bultmann die animistische und die dynamistische nennt.⁸⁾ In ihnen spiegeln sich jüdisches und hellenisti-

schες Geistverständnis.⁹⁾ Auch ist die terminologische Variationsbreite recht beträchtlich (vgl. I 6,6; 7,40; II 1,22; 3,13; 3,18; 4,13 uö). Daher kommt man vom bloßen Wortgebrauch her dem, was Paulus mit Geist meint, nicht näher.

Nun ist bei Paulus der Geistempfang ganz an die Taufe gebunden (I 1,22; 12,13), wobei aber die Gabe des Geistes nicht "vom Geber ablösbar ist, sondern diesen selbst gibt,"¹⁰⁾ (vgl. I 2,10-12). Die Wendungen *εἰς τὸν Χριστὸν* und *ἐκ τῆς ἁγίας πνεύματος* stehen parallel (I 1,30; Röm. 8,10; 16,11; 1. Thess. 3,8; Phil. 1,27; 4,1), Paulus spricht vom Geist als dem Sinn Christi (I 2,16), Christus ist der geistliche Felsen (I 10,4), er ist selbst der lebensschaffende Geist (I 15,45). Käsemann faßt alle die an diesen Stellen zu Tage tretenden Implikationen im Geistbegriff zusammen und definiert das paulinische Geistverständnis m. E. zutreffend so: "Der Geist (ist) die irdische praesentia des erhöhten Herrn."¹¹⁾

Die Geistlehre ist also christologisch orientiert: Im Geist bekundet sich der auferstandene Herr mit seiner Herrschaftsmacht. Der Geist ist also gleichsam das "Ausübungsorgan" der Herrschaft Christi auf Erden. Er ist "hier die Macht des Angriffs der Gnade auf die Welt, die bereits jetzt ewiges Leben schenkt und deren Ziel es doch bleibt, daß alles Christus untertan werde."¹²⁾ Der Geist ist als die Taufgabe der, der die Eingliederung in den Christusleib wirkt, und als Gabe Gottes der Garant der zukünftigen Totenerweckung (Röm. 8,23; II 1,22; 5,5). Das Christenleben steht daher jetzt schon unter der Bestimmung der Zukunft. Doch wirkt der Geist gegenwärtig als Kraft des Glaubens zum Glauben und so zugleich als Norm des Christenlebens.¹³⁾

Beim Geistbegriff ist dieselbe Verbindung von gegenwärtig sich verwirklichend und zugleich über sich selbst auf das Eschaton hinausweisend anzutreffen, wie sie oben bei der Darstellung der Eschatologie gezeigt wurde: Der Geist ist "noch nicht die Endzeit selbst, aber doch schon der Anbruch des Eschaton."¹⁴⁾ Er ist gegenwärtig wirkende Herrschermacht Gottes, Gottes Gabe und zugleich Garant für die Endvollendung des Christen, er ist gegenwärtige Kraft und Norm für das Christenleben und geht doch nicht völlig in den Geistbegabten ein, vielmehr bleibt er ganz Gabe. Wie sieht nun aber die gegenwärtige Wirksamkeit als Kraft und Norm konkret

aus? Worin verwirklicht sie sich?

Um diese Fragen beantworten zu können, ist es notwendig, noch einen anderen Begriff zu untersuchen, nämlich den Begriff des Lebens.

Schon im Judentum gab es die Vorstellung vom ewigen Leben, das durch die Auferstehung von den Toten gewonnen wird.¹⁵⁾ Man erwartet das ewige Leben von der Zukunft, es wird von Gott geschenkt und ist dem Menschen nicht verfügbar. Es ist ohne Leid und Vergänglichkeit in Freude und Herrlichkeit ein Sein im Heil.¹⁶⁾ Im Judentum ist das ewige Leben Lohn für den Gehorsam Gottes Gebot gegenüber. Für die christliche Gemeinde und auch für Paulus ist das ewige Leben allein in der Heilstat Gottes begründet, nämlich in der Kreuzigung und Auferweckung Jesu Christi. Durch dieses Handeln hat Gott ewiges, unzerstörbares Leben gesetzt.

Der Glaube an das zukünftige Leben beruht daher allein auf der gnädigen Heilstat Gottes. Wer an Jesus Christus glaubt, wird das Leben haben (vgl. Röm. 5,10; 6,5.8; 8,2 uö). Paulus beschreibt dieses Leben entweder in der traditionellen Weise als Heil (Röm. 1,17f; 5,10; 10,9f), als Doxa (II 3,6-11), oder aber nur in Umschreibungen, weil es eigentlich nicht beschreibbar und dem Menschen in keiner Weise verfügbar ist: Das Leben wird als Gerechtigkeit, Friede und Freude im Geist (Röm. 14,17), als Schauen von Angesicht zu Angesicht (I 13,12), als Bleiben in Glaube, Hoffnung und Liebe, und als Sein bei Christus dargestellt (II 5,8; Phil. 1,23; Thess. 4,17). Dieses dem Menschen nicht verfügbare Leben wird in der Taufe dem Täufling zugeeignet (Röm. 6,4). Der Getaufte ist jetzt eine neue Kreatur (II 5,17).

Exkurs: Die Taufe in Röm. 6¹⁷⁾

Um die unmögliche Konsequenz, die aus dem Sieg der Gnade über die Sünde (5,20f) gezogen wurde, nämlich dann erst recht in der Sünde zu verharren, damit sich die Gnade mehre (6,1), als absurd zurückzuweisen, sagt Paulus: Wir sind der Sünde abgestorben, wir sind befreit von der Sünde. Die Gültigkeit dieses Satzes V2 erweist Paulus, indem er an das, was in der Taufe geschehen ist, erinnert: Wir sind Jesus Christus übereignet, in sein

Eigentum übergegangen; d.h. aber: Wir sind in seinen Tod hineingenommen (V3), also selbst gestorben (V2). V4a sagt dasselbe, nur in präzisierte, verstärkte Form: Nicht nur sind wir in seinen Tod hineingenommen, sondern geradezu mit ihm begraben. Die Überweisung in den Herrschaftsbereich Christi bedeutet demnach reales Teilhaben an seinem Todesgeschick. Paulus fährt V4b fort: "...damit wie Christus von den Toten auferweckt wurde durch die Doxa¹⁸⁾ des Vaters ..." Jetzt läge es nahe fortzufahren: "...so sind auch wir auferweckt worden." Aber so formuliert Paulus nicht, vielmehr sagt er: "...so sollen auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln." Die Fortsetzung in V4 wäre also gerade logisch so formuliert, wie es Paulus nicht tut. Das Taufgeschehen wäre dann parallel zum Christusgeschehen geschildert: gestorben - begraben - auferstanden (vgl. 6,3f mit I 15,3-5!). Kol. 2,12 und Eph. 2,6 formulieren dann auch wirklich entsprechend I 15,3-5.

Bedenkt man, daß Paulus durchweg vorpaulinische Tauftradition aufnimmt (gerade auch Röm. 6!), die dem hellenistischen Christentum eigen ist, dann ist es wahrscheinlich, daß Röm. 6,4 die spezifisch paulinische Interpretation ist, während Kol. 2,12; Eph. 2,6 die vorpaulinische Tradition durchscheint. Paulus schiebt den auch schon in I 15 beobachteten eschatologischen Vorbehalt ein, betont damit die futurische Eschatologie und wehrt sich gegen ein enthusiastisches Taufverständnis¹⁹⁾, das in der Taufe den Eintritt der Endzeit selbst sieht.²⁰⁾

Doch kehren wir zu Röm. 6,4 zurück: Der Vers redet nicht mehr einfach von Christi Tod und Auferweckung, sondern schließt die Bestimmung des neuen Seins des Getauften mit ein. Die Taufe eignet die in der Auferweckung Christi von Gott erschlossene Lebenswirklichkeit zu.²¹⁾ Zugleich wird aber betont, daß in dieser Zueignung eine Forderung eingeschlossen ist: "Wir sollen im neuen Leben wandeln." Dies alles begründet und erklärt Paulus in zwei nun folgenden Satzketten: V5-7, 8-10.²²⁾ V5-7 handelt vom

Taufgeschehen, V8-10 vom Christusgeschehen. Das Taufgeschehen steht zum Christusgeschehen "nicht im Verhältnis der Analogie ..., sondern (ist) identisch" mit ihm. "Im Taufgeschehen ist das Christusgeschehen gegenwärtig"²³⁾, doch mit dem einen Unterschied, daß die Auferweckung Christi schon geschehen ist, während unsere Auferweckung noch aussteht, von der Zukunft erwartet wird. Das drückt Paulus sehr deutlich aus, indem er wieder gegen die eigentliche Logik der Sätze V5 und V8 futurisch formuliert: V5 *ἐσθίετε*; V8 *ἐν ᾧ ζήσετε*. V8 wird sogar eine weitere Einschränkung gemacht: "Wir glauben, daß auch wir leben werden mit ihm." Während also V4 und V11 davon sprechen, daß das Auferstehungsleben Christi in der Taufe den Getauften zuerkannt wird, wird doch zugleich betont, daß die *ζωή* Gegenstand der Glaubenserwartung ist (V5,8).

So zeigt sich auch beim Begriff des Lebens wieder die Struktur der eigentümlichen Verbindung von gegenwärtig zugeeignetem Leben und doch noch ausstehendem Offenbarwerden des Lebens.²⁴⁾ Das zukünftige Leben ist also schon gegenwärtig als Neuheit des christlichen Lebenswandels wirksam, ohne daß die Erwartung des Lebens als Heilszukunft aufgegeben wäre.

Die Taufe ist nach Röm. 6 für den Christen der Anfang des neuen Lebens wie für Christus die Auferweckung von den Toten. Der Getaufte ist real neues Geschöpf, doch so, daß er Gottes Handeln an sich in der Taufe im neuen Gehorsam bewahrt und ihm treu bleibt, indem er sich immer neu Gottes Heilszusage in der Predigt und die Heilsverpflichtung in der Paränese sagen läßt (Röm. 6,11; Gal. 5,25).²⁵⁾

Der Christ bekommt in der Taufe wie das Leben so auch den Geist zugeeignet. Der Geist ist der von Gott geschenkte Garant für die Heilszukunft des Glaubenden; mit Beginn seines Wirkens seit der Taufe hat der Getaufte als neue Kreatur zu existieren angefangen. Das neue Leben aus der Taufe ist die Vorweggabe des zukünftigen Lebens und steht, da der Geist gegenwärtige Wirkmacht des auferstandenen Herrn ist, unter der Leitung des Geistes, weshalb das neue Leben ein Wandel im Geist ist. Die Gabe des Geistes und seine Wirk-

samkeit als irdische praesentia des erhöhten Herrn gewährleistet somit das neue Leben. Der Geist ist die Macht, unter der das neue Leben steht,²⁶⁾ und schafft selbst Leben (I 15,45). Das neue Leben ist eine Setzung des Geistes, der den Getauften machtvoll treibt und neuen Wandel sowohl bewirkt wie zu ihm verpflichtet.²⁷⁾

3. Die Taufe als Eingliederung des Täuflings in das von Gott seit Ostern in Gang gebrachte, weltweite eschatologische Geschehen der Aufrichtung der neuen Schöpfung

Die Verbindung von Eschatologie und Taufe vollzieht Paulus, wie oben ausgeführt, in dreifacher Weise: Das Taufgeschehen ist eine sakramentale Vergegenwärtigung des Christusgeschehens. Der Täufling wird in den Tod Christi hineingenommen und hat Teil an Christi Auferstehungsleben, indem Gott ihm die Gabe des Geistes schenkt, der als die irdische praesentia des erhöhten Herrn das dem Getauften übereignete neue Leben gewährleistet und ihn zum Gehorsam und Wandel im Geist verpflichtet. Das neue Leben bekundet sich in der alten Welt als neuer Gehorsam des Glaubenden, wobei der Geist sowohl die Kraft und die Norm der neuen Lebens als auch die gültige Verheißungsgabe Gottes ist, daß das, was für den Getauften seit seiner Taufe begonnen hat, von Gott auch zu Ende gebracht wird.

Gott hat sich in der Auferweckung Jesu Christi von den Toten zum gekreuzigten Jesus bekannt und ihn zu seinem Statthalter in der auf das Endgericht vollends zueilenden alten Welt gemacht, damit er die sich noch immer Gott widersetzende Welt unter seine Herrschaft bringe, um die Alleinherrschaft Gottes über alle Welt am Ende offenbar zu machen. In der Auferweckung Jesu Christi von den Toten bricht die neue Schöpfung Gottes über und in der alten Welt auf.

Von jenem neuschöpfenden Handeln Gottes in Jesu Christi Auferweckung wird der Mensch durch die Verkündigung des Wortes vom Kreuz getroffen. Der dieses Wort vom Kreuz als Gottes Offenbarung annehmende Mensch erkennt und anerkennt im Glauben den Gekreuzigten als seinen auferstandenen Herrn, der ihn als Glied seines Leibes in die Welt schickt zur Proklamation der Herrschaft Christi über die Mächte der Welt.

Solche Eingliederung in den Leib Christi geschieht in der Taufe²⁸⁾, indem durch die Nennung des Namens des Kyrios Jesus Christus, die

Überweisung in das Eigentum Christi sich ereignet. In der Taufe greift Gott nach dem Menschen, geschieht deshalb Reinigung von den Sünden, Heiligung und Gerechtsprechung. Gott schenkt dem Täufling die Gabe des Geistes und bekundet damit, daß der, der in der Taufe eine neue Kreatur geworden ist, an Gottes Schöpfungswerk so partizipiert, daß der Getaufte unter der Macht des Geistes als der irdischen praesentia des auferstandenen Herrn sein ihm in der Taufe zugeeignetes und im alltäglichen Gehorsam zu bewahrendes neues Leben von jetzt ab in der Gewißheit leben kann, daß Gott treu ist und von den Seinen bis hin zur endlichen Vollendung seines eschatologischen Werkes nicht läßt. In dieses sich seit Ostern prozeßhaft in der Geschichte vollziehende eschatologische Werk der Aufrichtung der neuen Schöpfung durch Gott wird also in der Taufe der Täufling eingegliedert.

Bei solchem Verständnis der Taufe kann darum weder II 5,17 noch I 6,11 ausschließlich anthropologisch ausgelegt werden. Gewiß betrifft die Taufe zuerst und vor allem den Menschen; aber dadurch, daß die Taufe für den je einzelnen Menschen das Hineingenommenwerden in die neue Schöpfung Gottes und zugleich die Eingliederung in den Leib Christi, also in die Kirche - das eine ist nicht ohne das andere zu haben! - bedeutet, übergreift die Taufe von vornherein den Bereich der Anthropologie. Es zeigt sich hier wieder, daß die Eschatologie eindeutig der Anthropologie vorgeordnet ist: Zuvor hat Gott in der Auferweckung Christi gehandelt, und was da begonnen hat, wird reale Wirklichkeit für den Menschen erst in der Taufe. Die paulinischen Aussagen von der Macht des Geistes, in der die Taufe sich als Heiligung und Rechtfertigung vollzieht, haben immer zur Voraussetzung die eine große Schöpfungstat Gottes, Tod und Auferweckung Jesu Christi. Der Geist ist niemals so etwas wie ein Prinzip zur Gewährleistung eschatologischen Existenzverständnisses, sondern immer jene Macht Gottes und jene irdische Wirkungsweise des Auferstandenen, die sich im menschlichen Sein und Handeln zwar auswirkt, aber nie darin verrechenbar ist.

Wenn in der Taufe Gott durch seinen Geist die Herrschaft über den Menschen übernimmt, dann ist der Mensch eine neue Kreatur geworden. Dieses Neusein erstreckt sich aber nicht nur auf eine neue Gesinnung und Handlungsweise des Menschen, sondern, daß der Getaufte

zur neuen Schöpfung Gottes gehört²⁹⁾, ist eine ontologische Aussage. "Das Alte ist vergangen, "siehe", Neues ist geworden" - diese Aussage von II 5,17 betrifft dann nicht nur das (in der Taufe neu gewordene) Existenzverständnis, sondern das Sein des Menschen. Er gehört in den von der Auferstehungsmacht Christi geprägten Seinsbereich, insofern er von der Herrschaft Christi in Beschlag, Anspruch und Dienst genommen ist.³⁰⁾

Bei solchem Verständnis der Taufe ist es geradezu selbstverständlich, daß Paulus jeden Anspruch auf aus der Taufe abgeleiteter Heilssicherheit zurückweist (I 10,5-12). Dieser Anspruch auf Heilssicherheit seitens der Korinther rührt sicherlich von einem gnostisch-enthusiastischen Verständnis der Taufe als *φάσμακος ἀβυσσίου* her.³¹⁾ Die Gegner des Paulus im 1. Kor. haben dieses Taufverständnis gehabt, wenn man sie als Repräsentanten der hellenistisch-agnostischen Gemeinde ansehen darf. Sie sahen in der Taufe die endgültige Vollendung selbst, die volle Teilhabe an der Auferweckung und Inthronisation des Kosmokrators,³²⁾ das Eintreffen des Eschaton. Diesen sich im Taufverständnis aussprechenden Enthusiasmus hält Paulus seinen Kontrahenten auch I 4,8 vor: "Schon seid ihr satt, schon seid ihr reich geworden." Die Beachtung der konkreten Verhältnisse in der Welt und der konkrete Gehorsam in den Gegebenheiten der Welt erscheint ihnen darum nicht nötig.³³⁾ Sie sind schon ganz und vollständig der Welt entnommen und in den Bereich der göttlichen Seligkeit eingegangen.

Der eschatologische Vorbehalt ist darum für Paulus in der anti-enthusiastischen Auseinandersetzung unersetzlich, ja er ist für Paulus geradezu die theologische Handhabe, um sich des Enthusiasmus zu erwehren. Darum muß bei der Interpretation seiner Tauflehre daran festgehalten werden, daß die Taufe den Getauften in das Christusgeschehen hineinnimmt, in die Bewegung von seinem Tod zu seinem Leben, allerdings mit dem Unterschied, daß Christus sein neues Leben bereits in Herrlichkeit hat, auferstanden ist, während das neue Leben des Christen noch in der Bewegung vom Tod zum Leben sich befindet³⁴⁾, die Christen am Auferstehungsleben Christi nicht anders teilhaben als in der Hoffnung. Das bekunden sie im neuen Gehorsam in der Alltäglichkeit der Welt. Wie Christus vor der Welt der Ge-
kreuzigte ist, so sind die Christen vor der Welt die Gehorsamen, die

im Gekreuzigten den Auferstandenen erkannt haben, nicht aber sind sie bereits Auferstandene, die die Welt hinter sich gelassen haben und nicht mehr wirklich in ihr leben.

Ebenso geradezu selbstverständlich ist es, daß Paulus der Person des Täufers keinen Einfluß auf den Heilswert der Taufe zubilligen kann, wie es die Gegner im 1. Kor. getan haben (I 1,12-17). Für Paulus ist die Taufe ganz und gar Gottes Schöpfungstat und Gottes Handeln am Menschen, deshalb muß die dieses Handeln vermittelnde Person des Täufers darüber völlig in den Hintergrund treten. Das korinthische Verhalten mußte Paulus als Angriff auf das Werk Gottes, als unerlaubten Eingriff in die Souveränität Gottes verstehen, weshalb er auch scharf reagiert, wie die Auseinandersetzung in I 1,18 ff oder I 15,12ff dartut.

Zusammenfassung: Paulus versteht die Taufe als Eingliederung des Täuflings in das von Gott seit Ostern in Gang gebrachte, eschatologische Geschehen der Aufrichtung der neuen Schöpfung; solche Eingliederung geschieht, indem im Taufakt sakramental das Christusgeschehen aktualisiert wird, die Gabe des Geistes den Getauften in die Kirche als den Leib Christi eingliedert und ihn damit der Herrschaft Christi unterstellt. Der Getaufte ist ein neues Geschöpf und lebt in Christus in der Weise, daß er die Aufgabe im alltäglichen Gehorsam unter der Leitung des Geistes bewahrt und, da der Geist das Angeld auf die Heilszukunft des Glaubenden ist, die Erfüllung der Verheißung eines zukünftigen Lebens in gewisser Hoffnung erwartet.

Bei der Untersuchung der Verbindung von Taufe und Eschatologie hat sich gezeigt, daß die Strukturen der Eschatologie dieselben sind, die sich oben bei der Untersuchung des Verhältnisses von Christologie und Eschatologie ergeben haben.

II. H E R R E N M A H L und P A R U S I E

1. Die Zeit des Herrenmahls¹⁾

Die Parusie Christi ist nach Paulus der Tag des Gerichts, bei dem jedem nach seinen Werken vergolten wird (I 3,15; II 5,10; vgl. Röm. 2,5; 14,10), und der Tag der allgemeinen Totenerweckung (I 15,23); also bedeutet Parusie das Offenbarwerden und die vollständige Erfüllung des eschatologischen Werkes Gottes.²⁾

I 11,26c (*ἀρχὴ οὐ ἔλθῃ³⁾) wird nun Herrenmahl und Parusie verknüpft. V 26 gehört nicht mehr zur Abendmahlsparadosis, sondern ist paulinische Erläuterung⁴⁾, durch die die Einsetzungsworte nun von zwei Zeitangaben umschlossen werden: die Nacht des Verrats (V23) als terminus a quo und die Parusie Christi (V26) als terminus ad quem der Gültigkeit von Stiftungsformel und Herrenmahl. Dem Herrenmahl wird eine fest begrenzte Zeit zugewiesen, die von Jesu Leidensweg bis zu seiner Parusie reicht; das Herrenmahl wird also an die Geschichte gebunden, die zwischen Tod und Parusie Christi abläuft. Der Interimscharakter des Herrenmahls als Feier zwischen Kreuz und Parusie bedeutet keinen Mangel oder keine Abwertung des Sakraments, die durch Enthusiasmus überspielt werden müßten.⁵⁾ Vielmehr zeigt die Mahlfeier der Gemeinde, daß sie noch im irdischen Leben steht und die Verkündigung des Heilstodes Jesu nötig hat, wie Paulus V26b betont. Solche Verkündigung des Heilstodes Jesu am Kreuz ist keine Angelegenheit geschichtlicher Rück-erinnerung⁶⁾, sondern stets aufs neue proklamierte Heilstat Gottes in Jesu Tod, deren Wirkung die Gemeinde kraft der Auferstehung Jesu im Herrenmahl teilhaftig wird. Die Anamnesis-Formel⁷⁾ ist eng mit κατὰ ἔλεος verbunden, was zeigt, daß der Wiederholungsbefehl sich nicht nur auf die regelmäßige Mahlfeier⁸⁾, sondern auch auf die Verpflichtung zur Verkündigung der Heilsbedeutung des Todes Jesu erstreckt. Brot- und Kelchwort, Brot- und Kelchhandlung faßt Paulus in seiner Erläuterung als Verkündigung des Todes des Herrn zusammen.⁹⁾

Nach dem Brotwort (V23f) ist die sakramentale Gabe für die feiernde Gemeinde der Todesleib Jesu.¹⁰⁾ Nach dem Kelchwort (V25) besteht die Gabe in der καὶ νῦν ἀναθήκη.¹¹⁾ Brot- und Kelchwort machen nicht je eine Teilaussage über den Tod Jesu, sondern jedes der

beiden Spendeworte macht eine "Ganzaussage"¹²⁾, der eine Gabe des Herrenmahls entspricht.

Der Begriff des neuen Bundes signalisiert einen weiteren Punkt, wo Herrenmahl und Eschatologie verbunden sind, nachdem über die Beziehung zur Christologie die erste Verbindung hergestellt war. "Die neue Diatheke ist nichts anderes als die durch Christus heraufgeführte Gestalt der *παρουσία τοῦ Ἰησοῦ* als eines bereits gegenwärtigen Tatbestandes."¹³⁾

Nach I 10,16 gewährt das Herrenmahl Teilhabe am Blut Christi und Teilhabe am Leib Christi.¹⁴⁾ Mit *κοινωνία* interpretiert schon die in V 16 zugrundeliegende vorpaulinische Überlieferung¹⁵⁾ das *ἐσθίειν* der Einsetzungsworte, und Paulus hält diese Interpretation aufrecht,¹⁶⁾ wobei er freilich die Reihenfolge von Brot- und Kelchwort umdreht, also das Brotwort an die zweite Stelle setzt. Wenn aber das Kelchwort nach 11,25 die neue Diatheke, nach 10,16 Teilhabe am Blut Christi schenkt, so besagt das, daß beim Sprechen des Kelchwortes die Gemeinde in den durch den Tod Jesu aufgerichteten, neuen Bund hineingenommen wird. Die Gemeinde wird also im Herrenmahl der Herrschaft Christi unterstellt.

Die Spendeworte geben Anteil an Leib und Blut Christi, die durch Brot und Wein repräsentiert sind. Dabei hängt das Interesse nicht an den Elementen, sondern richtet sich auf die Person, die durch die Elemente repräsentiert wird.¹⁷⁾ Daher kann man sagen, daß Christus im Herrenmahl gegenwärtig ist.¹⁸⁾ Solche Realpräsenz wird in I 10,3f verdeutlicht, wo Paulus im Blick auf das Herrenmahl von geistlicher Speise und geistlichem Trank spricht.¹⁹⁾ Wie in II 3,17 der Kyrios selbst der Geist ist und nach I 10,4b der nachfolgende, pneumatische Fels Christus war, so zeigen auch Speise und Trank im Herrenmahl, da sie eben pneumatisch sind, die *praesentia Christi* an. So ist also der Geist die Brücke zwischen dem einmaligen Heilstod Christi und seiner immer neuen Repräsentation im Sakrament. Für die Gläubigen wird darum der auferstandene Christus nur durch den Geist erfahrbar. Man kann also sagen, daß "das Anteilhaben am Herrn in der Eucharistie die Weiterführung der durch das Pneuma in der Taufe gewirkten Gemeinschaft des Christen mit Christus ist."²⁰⁾ Demnach ist das Herrenmahl der Ort, an dem der Gemeinde das verheißene Leben mit Christus jetzt schon gewährt wird, aber nicht als zeitloser, heilsicherer Zustand (wie

für die korinthischen Gnostiker), sondern gebunden an die Zeit der sakramentalen Feier. Die sakramentale communio mit dem gegenwärtigen Herrn ist so eschatologische Gegenwart des Zukünftigen.

Nun fällt aber auf, daß Paulus die Teilhabe an Christi Leib und Blut so beschreibt, daß dabei der Todesleib Jesu mit dem Christusleib (=Gemeinde) identifiziert wird (I 10,16f).²¹⁾ Gegen die korinthischen Enthusiasten betont Paulus, wie schon bei seiner Christologie so auch jetzt beim Herrenmahl, daß der Tod Jesu *ὑπὲρ ὑμῶν* ²²⁾ geschehen ist. Was das heißt, sagt II 5,14f: "Einer ist für alle gestorben, also sind alle gestorben. Und er ist für alle gestorben, damit die da leben nicht mehr sich selbst leben, sondern dem der für sie gestorben und auferweckt worden ist." Anteilhaben am Todesleibe Jesu bedeutet demnach ein Versetztwerden in ein Leben, das nicht mehr unter der Macht des Todes, sondern im Bereich des ewigen Lebens steht, das der Sieg Christi über den Tod gebracht hat. Der eigene leibliche Tod bleibt den Christen dadurch aber nicht erspart, weil die sakramentale Gabe des Leibes Christi nicht als *φάρμακον ἀθανασίας* wirkt. Dennoch leben sie jetzt schon in der Gewißheit, der Macht des Todes entrissen zu sein.²³⁾ Dieses in der sakramentalen Teilhabe am Leibe Jesu gewährte Leben ist eben das mit der Parusie beginnende Leben.

Anteilhaben am Leibe Jesu bedeutet aber auch Teilhabe an der Sühnkraft seines Todes. Indem Christus Anteil an seinem Todesleib gibt, verheißt er die Gültigkeit seines Sühntodes am Tage des Gerichts, der mit der Parusie heraufkommen wird. Teilhaberschaft am Leib Christi verheißt also, daß kraft der Sühnkraft des Todes Jesu der Christ auch durch das Gericht hindurch gerettet werden wird.

In der Brothandlung schenkt sicher der Herr selbst in Gestalt seines Todesleibes der Gemeinde und stellt sie unter das durch seinen Tod begründete Heil, das Freiheit von der Herrschaft der Sünde und des Todes gewährt und sich am Tag der Parusie als Rettung im Gericht und Auferweckung zum Leben mit Christus offenbart wird.^{23a)}

Wie vollzieht sich diese gegenwärtige Teilhabe am Leibe Christi? Darauf gibt I 10,17 Auskunft: Die im Herrenmahl geschenkte Teilhabe am Leibe Christi bewirkt, daß die das Mahl Feiernden im Em-

pfang des Leibes der Leib sind. Die Einheit der Gemeinde als Christi Leib ist die "Identität des Christus mit sich selbst in allen seinen Gliedern."²⁴⁾ Wie Christus, so ist auch dieser Christusleib schon da, bevor die Gemeinde und der Einzelne durch die sakramentale communio Glieder an diesem Leibe werden. Die Gemeinde als "Herrschaftsbereich des Christus"²⁵⁾ erfährt jetzt schon die Heilsherrschaft ihres Herrn, weil ihre Glieder Glieder am Leibe des Herrn sind, durch dessen Tod und Auferweckung Heil und Leben von Gott gestiftet worden sind.

Die communio mit dem im Sakrament gegenwärtigen Herrn, die Befreiung von der Macht der Sünde und des Todes, die Eingliederung der Feiernden in den Christusleib und die Aufrichtung des neuen Bundes als der neuen göttlichen Heilsordnung - also alles, was Christus im Herrenmahl der Gemeinde schenkt, versetzt diese schon jetzt in ein endgültiges, neues Leben in der Weise, daß dabei das Geschehen des Herrenmahls unter den "vereinheitlichenden Gesichtspunkt"²⁶⁾ der Verkündigung des Todes des Herrn zusammengefaßt wird, und deshalb die Gewährung der Gegenwart des endgültigen, neuen Lebens abhängig bleibt von dieser Verkündigung. Nur durch stets neue Annahme solcher Verkündigung kommt das Heil an der Gemeinde in ihren Gliedern gegenwärtig zur Wirkung, indem sich gehorsame Hingabe unter die Herrschaft Christi ereignet, was in besonderer Weise in der angemessenen Feier des Herrenmahls dokumentiert wird. Die Zeit der immer neuen Verkündigung des Heilstodes Jesu und der Feier des Herrenmahls ist eschatologisch mit der Parusie Christi begrenzt. Die Gemeinde richtet deshalb beim Herrenmahl den Blick auf die Parusie, bei der das in ihm gewährte Heil vor aller Welt offenbar werden und an der durch das Gericht hindurchgeretteten Schar der Kinder Gottes zur Vollendung kommen wird. Daßum bittet auch die Gemeinde am Anfang der Herrenmahlsfeier *μαρνασθαι* - unser Herr, komm!²⁷⁾ Mit der Parusie wird das Herrenmahl als Verkündigung der schon in dieser Welt aufgerichteten Heilsordnung und als Ort der sakramentalen communio mit dem Herrn hinfällig, weil jetzt die Verheißung des vollen, aller Welt offenbaren Lebens mit Christus erfüllt wird.

2. Herrenmahl und Gericht

Der Satz "...bis daß er kommt" lenkt aber auch den Blick auf die Parusie als Tag des Gerichts.

Nach I 1,18ff vollzieht sich mit der Verkündigung des Wortes vom Kreuz - oder, um mit 11,26 zu reden, der Verkündigung des Todes des Herren - bereits jetzt eschatologisches Gericht. Es geht also in der Annahme oder Ablehnung dieses Wortes schon im irdischen Leben um Heil oder Unheil. Wo Christus in der alten Welt auf den Plan tritt, scheiden sich die Geister, geschieht Heils- oder Unheilszueignung. Die Herrschaftszeit Christi von Tod und Auferweckung bis zu seiner Parusie steht unter dem Zeichen dieser weltweiten, eschatologischen Krisis.

Es verwundert daher nicht, daß Paulus dort, wo er in besonderer Weise von der Herrschaftsausübung Christi im Herrenmahl spricht, auch vom Gericht zu sprechen sich genötigt sieht: I 11,27-34.²⁸⁾ Wer das Herrenmahl unangemessen feiert, wird schuldig sein am Leib und Blut Christi (V27), wird also Schuld tragen am Tode Jesu.²⁹⁾ Die Teilnahme am Herrenmahl kann nicht nur Teilhabe am Heil bedeuten, sondern auch Schuld zur Folge haben, die das kommende Gericht aufdecken wird. Die Herrenmahlsfeier bedeutet daher auch stets Gegenwart des Herrn, der als Richter zum Gericht kommen wird, für das der Feiernde im Sakrament Vergebung wie Vermehrung seiner Schuld erfahren kann. Das Herrenmahl zeigt sehr klar, in welchem Maße es schon im irdischen Leben um die eschatologische Scheidung in Heil und Unheil geht. Deshalb ist die Aufforderung zur Selbstprüfung (V28) durchaus am Platze,³⁰⁾ und deshalb kann Paulus vom Gericht beim Herrenmahl nicht nur futurisch, sondern auch präsentisch reden: "Denn wer ißt und trinkt, ißt und trinkt sich das Gericht, wenn er den Leib nicht unterscheidet" (V29).³¹⁾ Den Leib Christi in seiner Besonderheit beachten, das heißt zugleich, daß anerkannt werden muß, daß dieser für uns in den Tod gegebene und im Sakrament als Gabe empfangene Leib die das Sakrament Feiern- den zum Leib Christi, zur einen Gemeinde zusammenschließt. Die Doppelbedeutung des Begriffs des Leibes Christi wird jetzt entfaltet, einmal im Blick auf die Herrenmahlsgabe (V30-32), zum andern im Blick auf die Gemeinde (V33f). Die zweite Blickrichtung ist zugleich die Anwendung auf die konkreten Verhältnisse in Korinth, durch die sich Paulus ja erst gezwungen sieht, auf das Herrenmahl zu sprechen zu kommen (V17-22).

Wer also die Besonderheit des Leibes Christi in der eben angegebe-

nen Doppelbedeutung mißachtet, der zieht sich das Gericht zu. Den einen wirkt die Gabe des Sakraments zum Heil, den andern zum Unheil, aber jeder empfängt etwas.³²⁾ Wer sich durch Mißachtung des Leibes Christi der Herrschaft Christi entzieht, fällt unter die Herrschaft der den alten Kosmos beherrschenden Mächte zurück: Krankheit und Tod. Sie sind vom Herrn zum Vollstreckung seines gegenwärtigen Gerichts ausersehen; deshalb gibt es unter den Korinthern noch immer Krankheit und Tod, obwohl sie meinten, die alte Welt hinter sich gelassen zu haben. Der Gedanke von V30 ist polemisch gegen die Korinther gerichtet und darf keinesfalls umgedreht werden, als ob angemessene Teilnahme am Herrenmahl vor Krankheit und Tod schütze.³³⁾ Krankheit und Tod in Korinth sind Zeichen der noch fortbestehenden alten Welt, in der die Korinther noch immer leben. Die Gemeinde Christi ist nicht gegen Krankheit und Tod gefeit, aber sie ist dem verurteilenden Gericht Gottes entnommen, wenn sie sich selbst prüft, ob sie sich des Leibes Christi in angemessener Sakramentsfeier würdig erweist (V31). Muß aber wegen der ausbleibenden Selbstprüfung, die den Standort der Gemeindeglieder in der alten Welt und ihr Verhältnis untereinander untersuchen sollte, das Gericht gegenwärtig vollstreckt werden, so geschieht das als "pädagogisches Werk der Gnade, die dem zukünftigen Gericht entreißt"³⁴⁾ (V32). Jedoch bezieht sich die Beachtung der Besonderheit des Leibes Christi nicht nur auf das Verhältnis vom Glied am Leibe Christi zu seinem Herrn, sondern genauso auf das Verhältnis der Glieder zueinander. Denn wo der Herr selbst am Werke ist, manifestiert sich Einheit der Gemeinde als die Einheit des Leibes Christi, da gibt es keine sozialen Unterschiede (V22), da ist keiner bevorzugt und keiner benachteiligt, denn das Herrenmahl dient der Auf-
erbauung der Gemeinde und nicht der Zerspaltung (V18-21). Die Gabe des Leibes Christi schließt die Feiernden zum Leib Christi zusammen, macht sie daher in der Liebe füreinander verantwortlich (I 12,24ff). "Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder, wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle Glieder mit. Ihr aber seid der Leib Christi und, einzeln genommen, Glieder" (12,26f). Darum muß die Mahlfeier auch äußerlich die Einheit der Gemeinde und die gegenseitige Verantwortlichkeit dokumentieren (11,23). Geschieht das nicht und wird das bewußt hintertrieben, dann wird

aus der Gegenwart des Kyrios und Heilands die Gegenwart des Richters (V34).

Wer das Herrenmahl unangemessen genießt, d. h.: wer nicht angesichts der Gegenwart Christi sich selbst geprüft hat, ob der den pro nobis in den Tod gegebenen Leib Jesu in seiner Heilswirkung für sich beachtet hat, also eigene Schuld erkannt, bekannt und Vergebung dafür in Anspruch genommen hat, und wer nicht als Glied am Leibe Christi seine Verantwortung für die anderen Glieder wahrnimmt, indem er bei der Mahlfeier die rechte Ordnung der Gemeinde beachtet, dessen Schuld wird im Endgericht aufgedeckt werden. Doch dieses ereignet sich bereits jetzt im Herrenmahl an jedem Kommunikanten, weil Christus als gegenwärtiger Herr Heilbringer und Richter zugleich ist. Aber gegenwärtiges Gericht ist ein Werk der Gnade insofern, als es vom verdammenden Endgericht entnimmt, da es die angemessene Feier des Herrenmahls und Heilszueignung in ihm ermöglicht.

Wie bei der Parusie das Heil nur durch das Gericht hindurch (13,15) als ein Leben mit Christus erhalten werden kann, so bekommt die feiernde Gemeinde im Herrenmahl nur durch das Gericht hindurch Zugang zu den Heilsgaben des Sakraments, sei es als Selbstprüfung angesichts des gegenwärtigen Herrn, sei es als sich gegenwärtig vollziehendes Gericht des im Richten gnädigen Kyrios in Züchtigung und Behaftung mit den Mächten der alten Welt.

Herrenmahl und Parusie können für den Einzelnen sowohl Verurteilung wie Heil heraufführen, doch ist im gegenwärtigen Gericht des Kyrios seine Gnade stets darin sichtbar, daß er ihm in der angemessenen Mahlfeier der Gemeinde je neu das Heil schenken will, womit er ihn seiner Herrschaft unterstellt durch die Eingliederung in die Gemeinde, in der er die Verpflichtung zu verantwortlicher Liebe hat.

3. Die Verbindung von Eschatologie und Herrenmahl

Im Herrenmahl bekommt die Gemeinde Anteil an dem im Tode Jesu begründeten neuen Bund.³⁵⁾ Dieser ist die neue göttliche Heilsordnung, die neue Schöpfung Gottes. Sie ist seit der den Tod Jesu in

seiner Heilsbedeutung an den Tag bringenden Auferweckung Jesu von den Toten angebrochen und wird reale Möglichkeit für den Menschen in der Annahme der Verkündigung des Kreuzeswortes. Die Taufe gliedert ihn in Gottes neues Schöpfungswerk ein, indem der Täufling dem Herrschaftsbereich Christi durch die Eingliederung in seinen Leib übereignet wird. Der Geist als die irdische praesentia des erhöhten Herrn wirkt in der Taufe neues Leben, das sich als neuer Gehorsam bekundet, und er verheißt als das Angeld Gottes dem Täufling die Erfüllung von Gottes eschatologischem Werk bei der Parusie Christi, die mit dem Tag der allgemeinen Totenerweckung und dem endlichen Offenbarwerden des Lebens mit Christus identisch ist. Der Herr läßt seine Gemeinde, zu der der Getaufte seit seiner Taufe gehört, in dieser Wartezeit nicht allein,³⁶⁾ sondern schenkt sich ihr im Herrenmahl selbst, indem er durch Brot- und Weinwort und durch Brot- und Kelchhandlung leibliche Teilhabe an der Heilswirkung seines Todes und damit an Gottes eschatologischem Schöpfungswerk gewährt. Zugleich konstituiert er im Herrenmahl immer neu die Einheit des Leibes Christi, weshalb die Gemeinde der Herrschaftsbereich Christi und somit Stück der neuen Welt Gottes ist.

Solche sakramentale communio ist jedoch nur da zu haben, wo der Tod des Herrn verkündigt wird, wodurch die Gemeinde in die Schranken ihres geschichtlichen Lebens verwiesen und ihr das Angewiesensein auf die immer neue Heilszueignung durch den Herrn gezeigt wird.³⁷⁾ Diese Verkündigung lenkt zugleich den Blick der Gemeinde auf die verheißene Zukunft der Parusie Christi, mit welcher der Tag des jüngsten Gerichts kommt. Das Gericht des richtenden Herrn geschieht nicht nur zukünftig als Aufdeckung der durch unangemessenen Sakramentsgenuß angehäuften Schuld, vielmehr auch gegenwärtig dort, wo die im Blick auf die Teilnahme an der Sakramentsfeier nicht stattgehabte Selbstprüfung der Gemeindeglieder die Mißachtung des Leibes Christi nach sich gezogen hat, was gleichbedeutend mit anangemessenem Sakramentsgenuß ist. Solche in unangemessener Weise an der Mahlfeier Teilnehmende ziehen sich das Gericht des im Herrenmahl gegenwärtig richtenden Herrn zu, der dieses jedoch als pädagogisches Werk seiner Gnade vollzieht, um die Glieder seines Leibes dem Endgericht zu entreißen, wie er auch den in angemessener Weise an der Mahlfeier Teilnehmenden durch die gewährte

Heilsteilhabe die Gewißheit verleiht, daß sie bei seiner Parusie durch das Gericht hindurch gerettet werden.

Es begegnen bei der Verbindung von Eschatologie und Herrenmahl wieder die bereits bekannten Strukturen der Eschatologie. Allerdings liegt der Akzent hier ganz auf der gegenwärtigen Teilhabe am Heil im Sakrament, das aber doch nicht heilssicheren Zustand verleiht, sondern die Gemeinde auf ihren geschichtlichen Weg in dieser Welt stellt, wo sie in der Zeit zwischen Tod und Auferweckung Christi und seiner Parusie lebt, gehalten nur von der gnädigen Heilsmitteilung ihres Herrn. Es kann keine Rede vom eingetroffenen Eschaton sein, vielmehr steht dieses noch aus, und die Gemeinde wartet noch solange auf sein endliches Eintreffen, bis Christus die alte Welt ganz unterworfen hat, was mit seiner Parusie geschehen sein wird. Ja, die Kirche als der Leib Christi ist der Schauplatz des Sieges Christi über die kosmischen Gewalten der alten Welt, die sich der Glieder am Leibe Christi zu bemächtigen suchen, und deren sich der gegenwärtige Herr durch die Vollstreckung eschatologischen Gerichts erwehrt. Der Kampf der Gnade um die widergöttliche Welt ist in vollem Gange und wird unablässig durch die Verkündigung des Todes des Herrn vorwärtgetrieben, wodurch sich Christus für die Zueignung des Heils an die, die seine Herrschaft über sich wissen, Platz schafft. Diese können darum bis zum erwarteten Ende der alten Welt in Geduld ausharren.

Das Geschehen des Herrenmahls nach paulinischem Verständnis läßt deutlich werden, daß die geschichtliche Erstreckung der Eschatologie unabdingbar ist. Nicht ein punkthafter Kairos qualifiziert die Gegenwart eschatologisch, sondern in der geschichtlichen Erstreckung vollzieht sich die Heraufführung der neuen Schöpfung Gottes, wobei Anfang und Ende klar fixiert sind und zwar so, daß die gegenwärtige Verwirklichung und die gegenwärtige reale Teilhabe an ihr nur möglich ist als eine seit Ostern in Gang gekommene und im Wort vom Kreuz verborgene Antizipation der zukünftigen Erfüllung, nicht aber als eine präsentische Erfüllung der eschatologischen Zukunft.³⁸⁾

III. ESCHATOLOGIE UND PARÄNESE ¹⁾

1. (Exkurs:) ²⁾ Indikativ und Imperativ bei Paulus

Bis zu R. Bultmanns Aufsatz "Das Problem der Ethik bei Paulus" (1924³⁾) hat man das Verhältnis von Indikativ und Imperativ bei Paulus entweder historisch-psychologisch (Wernle, Windisch u.a.), oder idealistisch (Lietzmann u.a.) zu erklären versucht. Beides hat Bultmann begründet zurückgewiesen⁴⁾ und seinerseits die Dialektik zwischen Indikativ und Imperativ ausschließlich anthropologisch als Existenzdialektik des christlichen Lebens verstanden.⁵⁾ Doch reicht m.E. diese Erklärung nicht aus, weil bei solcher Interpretation das Verhältnis von Eschatologie und Paränese nicht mehr zutreffend erfaßt werden kann.

Im bisherigen Fortgang der Arbeit hat sich immer wieder gezeigt, daß der Grund für die merkwürdige Gebrochenheit der Aussagen von der Heilsgegenwart in jenem Verhältnis von Christologie und Eschatologie liegt, das Kreuz und Auferweckung Jesu Christi nicht auseinanderreißt, sondern streng aufeinander bezogen sein läßt.

Für Paulus ist Christus nicht der bereits überall triumphierende, sondern der designierte Kosmokrator, Christus schafft der Herrschaft Gottes dort Raum, wo er die Mächte dieser Welt schon unterworfen hat. Gottes neue Welt greift dort Platz, wo Christus in der alten Welt seine Herrschaft schon ausübt. Der Kampf der beiden Äone ist noch nicht zu Ende gekämpft, wenngleich sich Christi Sieg seit Ostern für die Glaubenden abzeichnet. Christus herrscht in der alten Welt, indem er mittels des Geistes Menschen unter seine Herrschaft zieht, sie in seinen Herrschaftsbereich eingliedert, indem er die Gemeinde als seinen Leib durch die Wirksamkeit des Geistes in der Taufe und durch seine Realpräsenz im Herrenmahl konstituiert. Doch verbleibt der Christusangehörige in der alten Welt, weshalb er auch den noch immer sich Gott widersetzenden, kosmischen Gewalten, Sünde und Tod, ausgesetzt bleibt. Die Dialektik zwischen Indikativ und Imperativ ist dann aber die genaue anthropologische Entsprechung zum eschatologischen Verhältnis zwischen Christusherrschaft und Unterwerfung der Mächte der alten Welt.⁶⁾

Es ist nicht notwendig, die exegetischen Einzelfragen zu behandeln, das haben Bornkamm, Dinkler und Schrage ausführlich getan.⁷⁾ Bornkamm

hat auch zu Recht darauf hingewiesen, daß der Imperativ inhaltlich nichts Neues aussagt, vielmehr ist "mit dem neuen Sein das neue Handeln schon mitgesetzt, es ist Freigabe eines auf Gott hin offenen, jetzt erst der Zukunft in Wahrheit zugewandten Lebens"⁸⁾; der Indikativ besteht also in Heilszueignung und Heilsverpflichtung.

Nach Bornkamm hat "die Notwendigkeit der Mahnung ihren eigentlichen Grund in der Verborgenheit des neuen Lebens, das uns in der Taufe geschenkt ist."⁹⁾ Doch was ist mit "Verborgenheit des neuen Lebens" gemeint?

Wenn der Christ noch in der alten Welt zu leben hat, den Mächten dieser Welt noch ausgesetzt bleibt, dann ist klar, daß er immer wieder der Herrschaft Christi entzogen zu werden droht durch die Anfechtung, in der die Macht der Sünde und des Todes weiterhin nach dem Christen greift. Will der Christ in solcher Situation unter der Herrschaft Christi bleiben, so gibt es für ihn keinen andern Weg, als daß er sich je neu in den Herrschaftsbereich Christi eingliedern läßt, denn nur dort ist die Freiheit der Christen von der Herrschaft der Sünde und des Todes unangefochten, nur dort geschieht im Herrenmahl immer neu Heilszueignung. Wie kommt der Angefochtene oder gar der in der Anfechtung Gestrauchelte wieder dazu, sich in den Leib Christi eingliedern zu lassen? Eben indem ihm der Imperativ, die mahnende und tröstende Aufforderung zum neuen Ergreifen des Indikativs als Heilszueignung und Heilsverpflichtung, gesagt wird. Röm. 6,11f und Gal. 5,25 können dann so paraphrasiert werden: Indem der Christ die Freiheit von der Sünde zu ergreifen ermahnt wird, wird er dazu aufgerufen, diese Freiheit, die er bereits seit der Taufe besitzt, sich neu anzueignen und so erneut frei zu werden. - Indem der Christ im Geist zu wandeln ermahnt wird, wird er dazu aufgerufen, sich das Leben im Geist, das er bereits als Taufgabe zugeeignet bekam, neu anzueignen und so erneut das neue Leben als Wandel im Geist zu gewinnen.

In der Taufe ist dem Menschen für sein irdisches und zukünftiges Leben alles gegeben. Der Mensch hat nicht von sich aus noch etwas hinzuzufügen, etwa ethisch-sittliche Leistungen, denn "der Gehorsam kann nicht weiter dringen als bis zu dem, was im Anfang an uns geschehen i s t , er vollzieht sich in ständigem 'Unter- die-

Taufe- Kriechen' (Luther)."¹⁰⁾

Die Heilszueignung in der Taufe kann vom Christen wieder verloren werden, weil er noch dem Herrschaftsanspruch der Mächte der alten Welt ausgesetzt ist. Aber weil Gott treu ist und von den Seinen nicht läßt (vgl. I 10,13), ruft er die Angefochtenen und Gestrauchelten unter die Herrschaft Christi zurück, indem er ihnen die Möglichkeit zum neuen Gehorsam immer neu durch den Zuruf des paränetischen Imperativs gibt. Dieser neue Gehorsame ist am Anfang in der Taufe schon mitgeschenkt (als Indikativ), aber wird doch immer wieder neu zur Möglichkeit für den Angefochtenen (im Imperativ).

Die Notwendigkeit des Imperativs hat also nicht zuerst in der menschlichen Unzulänglichkeit ihren Grund, sondern sie wurzelt darin, daß Christi Sieg über Sünde und Tod zwar seit Ostern ausgemachte Sache ist, aber sich noch nicht überall durchgesetzt hat. Im Blick auf die Anthropologie heißt das, daß die Notwendigkeit des Imperativs darin begründet ist, daß der Christ als Glied am Leibe Christi gleichsam Austragungsort des eschatologischen Kampfes Christi mit den Mächten der alten Welt ist, weshalb er sich auf der Seite Christi halten muß, was ihm durch den Imperativ ermöglicht wird.¹¹⁾

Wenn der Herrschaftsbereich Christi in der alten Welt die Kirche ist,¹²⁾ der Einzelne nur unter Eingliederung in diesen Herrschaftsbereich das Heil zugeeignet bekommt, wie Tauflehre und Herrenmahlsverständnis gezeigt haben, dann kann auch die Dialektik von Indikativ und Imperativ nicht länger am Individuum orientiert werden. Gewiß betrifft sie in erster Linie den einzelnen Christen, weil der Leib aus seinen Gliedern, die Gemeinde aus einzelnen Christen besteht, aber ihre Begründung liegt nicht in der Anthropologie, sondern in der Eschatologie und Christologie. Der Leib Christi existiert ^{der} vor Eingliederung des Einzelnen in ihn und die Einheit der Gemeinde konstituiert sich in der Mahlfeier der Gemeinde. Kirche existiert dann nicht erst, wenn sich einzelne Christen zu ihr zusammenfinden, sondern Kirche gibt es als Leib Christi, seit Christus seine Herrschaft auszuüben begonnen hat.¹³⁾ Der Einzelne hat am gegenwärtig in der Gemeinde zugeeigneten Heil nur soweit teil, als er sich zur Gemeinde hält. Christliche Existenz ohne Gemeinde ist nach Paulus nicht möglich, weil den Christen, das was ihn zum

Christen macht, ipso facto in die Gemeinde eingliedert und an sie verweist. Deshalb hat auch der Zuspruch des paränetischen Imperativs auch das Ziel der Auferbauung der Gemeinde, was darin zum Ausdruck kommt, daß Paulus bei seinen Ermahnungen stets den Plural benützt ("wir", "ihr"). Er spricht den Einzelnen immer als Glied der Gemeinde an.¹⁴⁾

Zusammenfassung: Der einzelne Christ als Glied der Gemeinde steht unter der Macht des Geistes und ist durch die Taufe auf den Weg des neuen Lebens gestellt. Dieser Weg hat ein Ziel, weil der Geist die Erfüllung der Hoffnung des Christen verheißt. Und weil im Geist Christus gegenwärtig herrscht, ist im Weg das Ziel bereits so enthalten, daß einerseits die Fortdauer der Herrschaft der Sünde "im leiblichen Tode den enthüllenden Abschluß"¹⁵⁾ findet, und andererseits im Gehorsam bereits das neue Leben wirksam, das Leben mit Christus ist.¹⁶⁾ Die Heilsgabe des neuen Lebens ist den Getauften als Indikativ und Imperativ zugeeignet, damit sie im Kampf der neuen mit der alten Welt bestehen und auf ihres Herrn Seite bleiben können.¹⁷⁾

Nun vollzieht sich ja die Zueignung des Indikativs und der Zuruf des Imperativs im Wort. Man kann deshalb sagen, daß die neue Gotteswelt mit der Taufe über den Getauften angebrochen ist, aber "erst in der Weise des verheißenden Gotteswortes und deshalb besteht der Kampf der Christen gegenwärtig darin, dieses verheißene und dennoch bereits schöpferische Gotteswort festzuhalten und seine Gabe der Freiheit zu bewahren."¹⁸⁾

2. Die Paränese als verhaltensleitender Ratschlag zum Leben im neuen Gehorsam unter der Leitung des Geistes

Wie schon Bultmann¹⁹⁾ so hat auch Käsemann²⁰⁾ betont, daß Paulus kein ethisches System entwickelt, sondern eine Vielfalt von Einzelanweisungen gibt, die fast unüberschaubar sind. Paulus schöpft dabei aus der Ethik seiner griechisch-hellenistischen Umwelt genauso wie aus dem Judentum verschiedenster Provenienz.²¹⁾ Außerdem nimmt er auch christlich-paränetische Tradition auf, aus welcher die häufigen Anklänge an das paränetische Material der Synoptiker und der katholischen Briefe her stammt.²²⁾ Die einzige Stelle, an

der Paulus seine Paränese unter einen einheitlichen Gesichtspunkt stellt, ist Röm. 12-15, welche vier Kapitel unter dem Leitgedanken von 12,1f stehen. Aber selbst hier sind noch andere Motive vorhanden (vgl. z.B. 13,11-14), und auch hier gleichen die paränetischen Anweisungen eher einer Ansammlung einzelner Ratschläge als einem gegliederten System.²³⁾

Trotz dieser verwirrenden Vielfalt lassen sich einige gemeinsame Gesichtspunkte der paulinischen Paränese herausstellen, was nun in sechs Punkten geschehen soll:²⁴⁾

- (1) Die apostolische Ermahnung hat immer mit dem Christusgeschehen zu tun.

Die Paränese äußert sich als paränetischer Imperativ, der wiederum in der dargestellten Weise auf dem Indikativ aufruht. Die in der Taufe zugesprochene Heilsgabe und die in der Taufe geschehende Beschlagnehmung des Menschen durch Christus hat, wie die Erörterung des Taufverständnisses gezeigt hat, das Christusgeschehen zur Voraussetzung. Der paränetische Imperativ ruft dazu auf, dem Herrn treu zu bleiben. Belegstellen: I 3,21-23; 4,14f; 5,7f; 6,1-11; 6,14-20; 8,6; 15,18; II 2,8-10. Ein weiterer Beleg dafür ist, wie Paulus seinen Apostolat versteht, den er immer wieder als exemplarisch für christliche Existenz überhaupt hinstellt²⁵⁾ und als Nachvollzug des irdischen Weges seines Herrn deutet.²⁶⁾ Am deutlichsten wird dies in der Auseinandersetzung mit den gegnerischen Wanderaposteln (vgl. II 2,14-7,5; 4,7-6,10; II 10-13; bes. 11,16-12,10).

- (2) Die apostolische Ermahnung ist ein besorgter und andringender Anspruch an die Glieder der angeredeten Gemeinde, der Bitte, Trost und Mahnung einschließt.

Paulus läßt keinen Zweifel daran, daß seine Ermahnungen befolgt werden wollen, was die häufigen Beteuerungen ("beim Namen unseres Herrn" I 1,10; "meine geliebten Kinder" I 4,14; "oder wißt ihr nicht" I 6,2f; 9,15f.19 uö!) ebenso zeigen wie die Dringlichkeit, die stilistisch durch die christologische Motivierung am Ende der Paränese erreicht wird. Paulus will damit besonders eindringlich auf die bereits erfolgte Einverleibung in das Christusgeschick hinweisen, um die Angeredeten auf den Widersinn ihres die Paränese auslösenden Verhaltens zu stoßen. Die Besorgtheit kommt etwa in

II 2,4.11-13 zum Ausdruck, während sich die dreifache Nuancierung in Bitte, Trost und Mahnung schon ^{aus} der Wortbedeutung von παρακαλέω ergibt:²⁷⁾ ermahnen I 1,10; 4,16; 14,31; 16,15f; II 2,8; 10,1; bitten, ersuchen I 16,12; II 9,5; 12,18; zusprechen, trösten I 4,13; II 1,4.6; 2,7; 7,6f.13; 13,11.

- (3) Die apostolische Ermahnung will der Verwirklichung christlicher Existenz dienen, die als Folge der Behaftung des Menschen mit der Herrschaft Christi notwendig geworden ist. Sie richtet sich deshalb immer an die bereits unter dem Zuspruch des Indikativs Stehenden und soll diese zu einem dem Indikativ entsprechenden Wandel im Geist anleiten, weshalb sie sich als Imperativ äußert.

Die Paränese richtet sich immer an die Gemeinde in ihren Gliedern, nie an Ungläubige. Wer aber Glied der Gemeinde ist, ist getauft und steht damit unter dem Zuspruch des Indikativs wie er in Taufe und Herrenmahl sich ereignet. Deshalb kommt Paulus auch auf Taufe und Abendmahl in paränetischen Zusammenhang zu sprechen, was für fast alle Tauf- und Herrenmahlstellen in den Korintherbriefen gilt. Sowohl die Tauf- wie die Herrenmahls Gaben können nicht von ihrem Geber abgetrennt werden, weil sich in ihnen der Geber selber schenkt.

In den Heilsgaben tritt Gott selber auf den Plan und beschlagnahmt die Beschenkten für die Herrschaft Christi. Deshalb wird nicht nur eine Gabe gegeben, mit der der Beschenkte jetzt frei umgehen könnte, sondern wenn Gott am Werke ist, ist mit seiner geschenkten Gabe unlösbar Anspruch, Verpflichtung und Dienst verbunden.²⁸⁾ Die Verpflichtung zum neuen Gehorsam ist indikativisch mitgesetzt, weshalb sie verwirklicht werden muß. Darum ist auch der Geist nicht menschlich regulierbare Gabe, sondern er ist die Macht des Auferstandenen, mit der er seine Herrschaft durchsetzt. Darum ist neues Leben stets Wandel im Geist und steht unter der Leitung des Geistes, der in den vielfältigen Charismen der Gemeinde deren Glieder ihren konkreten Dienst tun läßt.²⁹⁾ Welche Merkmale christliche Existenz auszeichnet, zeigt Paulus einmal am Beispiel seines Apostolates, zum andern dort, wo er vom Verhalten des Christen in der Welt spricht.

Der in der Taufe Knecht Christ Gewordene ist zugleich der ἀπερρώε-
ρος κυρίου (I 7,22). Der Christ hat die Freiheit der Kinder Gottes³⁰⁾,
weshalb für ihn gilt: πάντα μοι ἔστιν, was aber durch das οὐ
πάντα συμπέσει

eingeschränkt wird (I 6,12; 10,23). Den Grund der Einschränkung gibt Paulus in 10,23f an: Die Freiheit des Christen dient der Auferbauung der Gemeinde. Darum gilt: "Keiner suche das Seine, sondern das des andern!" (I 10,24).

Der Christ ist, weil er ganz dem Herrn gehört, keinen menschlichen Maßstäben unterworfen, sondern allem dem "geistlichen Gesetz" (Röm. 7,14), das das Gesetz Christi ist und sich im gegenseitigen Dienst in der Liebe (Gal. 5,13) kundtut. Der Dienst in der Liebe und die Auferbauung der Gemeinde - dazu aufzurufen, ist Anliegen der paulinischen Paränese.

Die Realisierung der im Indikativ geschenkten Freiheit besteht nicht im Mißachten und Mißbrauchen des Leibes (vgl. I 3,16f; 6,19f), weil Gehorsam leiblich geschieht.³¹⁾ Sie stellt in die *κοινωνία* mit Christus und so zugleich in die *κοινωνία* mit allen, die zum Leibe Christi gehören. Diese Freiheit ist Freiheit von der Welt und ihren Mächten, von der Sorge des auf sich selbst gestellten Menschen. Doch befreit sie nicht von der Welt, sonder für die Welt, wobei freilich der Glaubende der Welt gegenüber im Abstand des *ὡς μὴ* (I 7,29-31) steht, denn die einzige Sorge des Christen ist die Frage, wie er dem Herrn gefallen möge (I 7,32).

- (4) Die apostolische Ermahnung trifft den noch von den Mächten der alten Welt angefochtenen, aber dem endgültigen Sieg Christi entgegenharrenden Christen so, daß sie seine eschatologische Situation zwischen Heil und Unheil aufdeckt. Sie stellt darum einen verhaltensleitenden Ratschlag zum christusgemäßen Leben dar.

Die Verbindung von Eschatologie und Paränese³²⁾ geschieht in dreifacher Weise, erstens durch den Hinweis auf die stattgehabte Eingliederung des Christen in die neue Welt Gottes bei Taufe und Herrenmahl. Darum weiß der Christ im Vertrauen auf die Verheißungstreue Gottes in Christus (II 1,20) (zweitens) um den Zustand dieser Welt (I 7,31) und auch, daß (drittens) das Gericht kommt, *bei dem* auch der Christ vor dem Richtstuhl Christi *wird* erscheinen müssen (II 5,10).

Der erste Aspekt ist bereits unter Punkt (1) behandelt worden; der zweite Aspekt läßt sich am besten an I 7,29-31 aufzeigen:³³⁾

Die Distanz von der Welt - oder mit Braun: die Ungesicherheit des Lebens³⁴⁾ - ist zweimal eschatologisch begründet: V29 (die Zeit ist kurz) und V31b (denn die Gestalt dieser Welt vergeht). Das *ὡς μὴ* ist nicht schon in sich selbst eschatologisch begründet³⁵⁾, sondern daß "die Mahnung zur Distanz gegenüber der Welt auf das eschatologische Ende der Welt bezogen ist"³⁶⁾, ist von Paulus bewußt so gesagt worden, wie Schrage exegetisch begründet hat.³⁷⁾

Mit Hilfe von 7,29 ff wird man keine "christliche Weltflucht" begründen können³⁸⁾, vielmehr geht es Paulus gerade darum, nicht einfach die Welt als Sphäre des Bösen zu deklarieren, sondern gegen die weltverachtenden Tendenzen der korinthischen Gnostiker zu betonen, daß diese Welt zwar ihrem Ende zuläuft, weil Gott in Christi Auferweckung von den Toten den Sieg über sie davongetragen hat, daß sie aber noch nicht an ihr Ende gekommen ist.³⁹⁾ Denn "das Ende der Welt steht allein bei Gott"⁴⁰⁾, deshalb ist der Christ noch in diese Welt verwiesen, aber in der Weise, daß er ihr Vergehen als bevorstehend erkannt hat, woraus seine eschatologische Distanz resultiert.

Die Fortsetzung in V32f zeigt nun aber, daß es Paulus nicht nur um die Distanz zur vergehenden Welt geht. Die Gegenüberstellung von "Dinge des Herrn" und "Dinge der Welt" (V32f) interpretiert die eschatologische Motivierung der V29-31 noch christologisch⁴¹⁾, womit wieder erwiesen ist, daß Paulus eine Eschatologie in der Christologie begründet, und die Christologie in der Eschatologie zur Wirkung kommt, weil die theologische Bedeutung des Kreuzes unabdingbarer Bestandteil seiner Eschatologie ist.

Von solcher Sicht der Dinge kann dann aber auch die Anthropologie nicht ausgenommen bleiben: Der Christ weiß sich eingefügt in jenen eschatologischen Prozeß der Unterwerfung der Mächte der alten Welt durch die Herrschaftsausübung, ^{Christi} die seit Ostern im Gange ist. "Das eigentliche Motiv und der eigentliche Grund der christlichen Freiheit von der Welt" (und der eschatologischen Existenz des Christen) "ist nicht die in der Zukunft oder auch schon in der Gegenwart vergehende Welt, sondern es ist der gegenwärtige und wiederkommende Herr."⁴²⁾

Die dritte Klammer zwischen Eschatologie und Paränese besteht in der Einschärfung der Warnung vor dem Gericht (z.B.: I 3,11-15; 4,5).

Zwar ist dem Christen durch die Gabe des Geistes und den gegenwärtigen Vollzug des Gerichts des im Herrenmahl anwesenden Herrn verheißen, daß er durch das jüngste Gericht hindurchgerettet werden wird. Aber das Gericht nach den Werken (II 5,10) findet statt und ist für den Christen ein Gericht über die dem Christen noch anhaftende Ver~~ur~~schlichkeit seitens der Macht der Sünde. Doch ist die Taufgabe des Geistes Pfand für die auch das Gericht überdauernde Treue Gottes, der den Menschen in der Taufe in seine neue Welt zurückgeholt hat. Im Gericht werden somit die dem Christen noch anhaftenden Gewalten dieser Welt, Sünde und Tod, als widergöttliche Mächte gerichtet. Darum muß der Christ schon jetzt darauf bedacht sein, die Sünde nicht erneut Herr über sich werden zu lassen, damit er nicht am jüngsten Gericht als einer da steht, über den die Macht der Sünde herrscht.

So könnte man fast sagen, die Warnung vor dem Gericht sei paränetische Pädagogik des Paulus zur Bewahrung vor der Herrschsucht von Sünde und Tod.⁴³⁾ Die Paränese ist darum ein verhaltensleitender Ratschlag des Apostels zu einem Leben, das der eschatologischen Wirklichkeit der Herrschaft Christi entspricht, darum die angefochtene Situation des noch in der Welt lebenden Christen im Auge behält und sich deshalb imperativisch äußert.

- (5) In der apostolischen Ermahnung geht es darum nicht um eine Entwicklung eines Tugendsystems und nicht um die Vermeidung bestimmter Laster sondern um die Anleitung zu der durch Christus ermöglichten Fähigkeit, den "alten Menschen" abzulegen und den "neuen Menschen" anzuziehen (vgl. Eph. 4,22-24).
- (6) Die apostolische Ermahnung richtet sich zwar immer nach den konkreten, vorliegenden Verhältnissen, ist darum nicht zeitlos und ewig gültig. Dennoch ist sie in ihrer Grundlegung situationsunspezifisch, weil ihr Ausgangs- und Zielpunkt der in der Taufe in Gottes neue Welt zurückgeholte Mensch ist.

3. Die dreifache Begründung der Paränese in der Eschatologie

Paulus begründet die Paränese in dreifacher Weise: Die Befreiung durch Christus (Taufe, Indikativ) als ^{eschatologisch}perfektische Heilszusage (1), zugesprochen in der geschichtlichen Zeit eines Menschen, gliedert

diesen aus dem Machtgefüge der alten Welt aus und in den Machtbereich der neuen Welt Gottes ein. Da ein so von Gott begnadeter Mensch aber weiterhin in der Welt lebt, bedarf er des paränetischen Imperativs, damit er in der Situation der Angefochtenheit nicht erneut unter die Macht der Sünde fällt. Mit der Befreiung durch Christus im Rücken und dem Tag des Gerichts und dem Leben mit Christus im Reiche Gottes vor sich (2) - durch das Gericht wird der Christ dank Gottes Treuegabe des Geistes und der Realpräsenz des gegenwärtig richtenden Herrn im Herrenmahl hindurchgerettet - ist der Christ im Stande, die Veränderlichkeit der Welt in eschatologischer Distanz zu ihr wahrzunehmen, denn er weiß, daß die Gestalt dieser Welt der neuen Welt Gottes weichen muß (3). In diesem Dreieck (1-3) spielt sich christliches Handeln ab als Verwirklichung eschatologischer Existenz zwischen Taufe und leiblichem Tod. Die Zeit dieses Lebens steht, weil es als neues Leben Wandel im Geist ist, unter der Leitung des Geistes, der als das Treuepfand Gottes auf die Erfüllung der Verheißung der Auferstehung von den Toten bei der Parusie Christi bereits gegenwärtig als die irdische praesentia des erhöhten Herrn neues Leben unter dem Vorzeichen des neuen Gehorsams ermöglicht. Die Paränese hält dazu an, unter der Leitung des Geistes zu bleiben, was so viel ist wie beim Herrn bleiben, der schon jetzt im Brot- und Weinwort, in der Brot- und Kelchhandlung sakramentale Teilhabe an seinem Leibe und also an der Heilswirkung seines Todes schenkt, wobei das Wort von seinem Tode am Kreuz solange verkündigt wird, bis er einst selbst Gottes Alleinherrschaft heraufgeführt haben wird.

In der Freiheit von der vergehenden, alten Welt und in der Zeit zwischen Taufe und Tod für den Einzelnen, zwischen Auferweckung und Parusie Christi für die Kirche will die apostolische Ermahnung verhaltensleitender Ratschlag für ein Leben sein, das Anteilhabe am Sein und Weg Christi ist und sich unter der Verborgenheit des verheißenden Gotteswortes vom Kreuz im vorläufigen Gewand der nova oboedientia vollzieht und Anwartschaft an der Auferweckung von den Toten schon jetzt im Aufsichnehmen des Christusgeschickes schenkt.

Frägt man über die Grundlegung der paulinischen Paränese hinaus nach den Einzelgeboten der Paränese, so stößt man auf die schon erwähnten, fast kasuistisch anmutenden und nicht immer genuin christlichen Weisungen. Die weithin herrschende hermeneutische Übergehung

dieser Aussagen befriedigt nicht.⁴⁴⁾ Warum kann Paulus außerchristliches oder christianisiertes ethisches Material aufnehmen und neben spezifisch christlicher Tradition im parännetischen Imperativ verwenden, der doch den Zweck hat, den Christen an seinen Herrn zu weisen?

Im nun folgenden Abschnitt soll auf diese Frage eine Antwort zu geben versucht werden.

IV DAS STETIGE HANDELN GOTTES IM LEBEN DES CHRISTEN

Exkurs: Rettendes und segnendes Handeln Gottes im Alten Testament.

In seinem Aufsatz über "das Verhältnis des Jahweglaubens zu den außerisraelitischen Religionen"¹⁾ trifft C. Westermann die grundlegende Unterscheidung zwischen dem rettenden und dem stetigen Handeln Gottes, das er im Begriff des Segens zusammenfaßt.²⁾

Nach Westermann (Galling, v. Rad, Noth u.a.) ist das Spezifische der israelitischen Religion im Bekenntnis in der Mitte des Pentateuch zu finden: Ex. 1-15. Dieses Bekenntnis von der Begegnung mit dem Retter hat ein kontingentes Geschichtsereignis zum Inhalt, welches "eine Begegnung (ist), in der Israel in höchster Bedrängnis dem Gott als seinem Retter begegnet, bei dem es dann bleibt, der bei ihm bleibt" (S.195). Doch bleibt Israel durch diese Begegnung in der Welt der Religionen, was sich schon daran zeigt, daß sich der begegnende Gott als der Retter in der Not erweist, was "eines der verbreitetsten religiösen Motive überhaupt (ist)" (S. 196). Die Einzigartigkeit und die Unvergleichbarkeit liegt darum "in nichts anderem als dem Gesamtvorgang als Begegnung dieser beiden einander Begegnenden in diesem einen Augenblick, der für sie beide den Charakter des Einzigartigen und Ausschließlichen hatte ... Sie gehören nun für immer zusammen (Erwählung, Bund). Die Unvergleichbarkeit dieses Geschehens liegt darin, daß es die Geschichte Gottes mit seinem Volk begründet" (S.196).

Um diesen innersten Kreis des Vorgangs der Begegnung Jahwes mit Israel und Israels mit Jahwe hat Israel zur theologischen Artikulation dieser seiner "Urerfahrung" der Begegnung weitere Kreise gelegt, die, je weiter sie vom innersten Kreis entfernt sind, in umso größere Nähe zu Tatbestän-

den anderer Religionen kommen (vgl. S.194-204). Die literarischen und theologischen Erweiterungen der Begegnung legen dafür Zeugnis ab (vgl. S.204-210).

Doch gilt diese Erkenntnis nicht nur für den Pentateuch, sondern für das ganze Alte Testament: "Im engsten Zusammenhang mit der Mitte des Pentateuch steht alles, was im übrigen Alten Testament von der Rettungsgeschichte gesagt wird" (S.195).

In diese Erfahrung der Begegnung mit dem Retter gliedert sich als theologiegeschichtliche Folge der Landnahme und Seßhaftwerdung Israels der große Komplex des Segens ein. Israel machte die Erfahrung, daß Jahwe als der Segnende an Israel handelt. "Zu dem einmalig-eruptiven Handeln Jahwes, wie es Israel beim Auszug aus Ägypten und auf dem Weg durch die Wüste erfahren hatte, tritt jetzt das stetige Handeln, das der Stetigkeit der Institutionen des seßhaften Daseins entspricht Der Segen oder das Segnen Gottes begegnet auf eine völlig andere Weise als das Retten Gottes; es begegnet nicht im Ereignis, sondern im Stetigen: im Wachsen und Gedeihen, im Glück und Gelingen, im Großwerden und in der Ausbreitung" (S.210). Die Nähe zu den kanaänischen Religionen ist hier unverkennbar, darum mußte sich Israel auch von diesem abgrenzen. Das geschah, indem "dieser ganze, weite und vielverzweigte Bereich des Segens dem Wirken des rettenden Gottes, dem Wirken Jahwes in der Weise zugeordnet (wurde), daß der Segen selber vergeschichtlicht wurde oder einen geschichtlichen Aspekt bekam, indem er das von Jahwe Verheißene wurde" (S.210/11); vgl. Gen. 12,1-3; Ex. 3,7f; Num.22-24. Mit dieser Vergeschichtlichung des Segens sah sich Israel in der Lage, der drohenden Kanaanisierung des Jahweglaubens zu trotzen. Die eigentliche Wandlung aber, von der her die Einzelphänomene dieser Vergeschichtlichung verstanden werden müssen, "liegt im Wandel des Gotteshandelns selbst" (S.211), den Israel bei der Berührung mit dem Kulturland und bei seinem Heimischwerden in ihm erfahren hatte.

Das Verhältnis zwischen israelitischem Jahweglauben und den umgebenden Religionen ist, so führt Westermann am Schluß aus, allein von der Grundstruktur "des zwischen Jahwe und seinem Volk Geschehenden her zu bestimmen.... Das Besondere,

Eigene, Unvergleichliche in dieser Geschichte ist umso stärker und umso deutlicher, je näher es der Grundstruktur der Begegnung am Anfang ist. Jedoch war dieses Geschehen zwischen Jahwe und seinem Volk imstande, Vieles und Vielerlei einzubeziehen, was dieser Mitte ferner lag" (S.217).

Nun hat Westermann in seiner Vorlesung über alttestamentliche Theologie (WS 1965/66) ausgeführt, daß nach alttestamentlichem Verständnis das, was wir Schöpfung nennen, dem stetigen Handeln Gottes zuzurechnen ist. Schöpfung ist darum weder "Uroffenbarung" noch ausschließlich ein einmaliger Akt. Israel versteht die Schöpfungsaussagen als neues Hören auf die alten Menschheitstraditionen, die ja im Alten Testament vielfältig aufgenommen sind. Mit den Schöpfungsaussagen will Israel nicht Grenzen gegen andere Religionen aufrichten, sondern Brücken schlagen hinüber in die Weite der verschiedenen Schöpfungstraditionen der altorientalischen Religionen. Die Begegnung mit dem Retter und die dadurch begonnene Rettungsgeschichte vollzieht sich in der Welt, die Gottes stetigem, segnendem Handeln ihre Existenz, ihr Sein und ihre Fortdauer verdankt. Der Gerettete erfährt sich und die Welt, in der er lebt, als von Jahwe gehalten und getragen. So begegnet im AT im Zusammenhang der Schöpfungsaussagen auch nicht der Begriff des Glaubens, weil Israel mit den Schöpfungsaussagen in die religiösen Traditionen der Menschheit hineingreift und nicht von seinem Ureigensten, der Rettung aus Ägypten spricht. Doch unterliegen auch die Schöpfungsaussagen der schon erwähnten Ver-geschichtlichung: Die Rettungsgeschichte wird mit der Urgeschichte (Schöpfung) durch eine Genealogie von Adam bis Abraham verbunden; d.h.: Die Urgeschichte ist nicht mehr mythisch, sondern geschichtlich verstanden.³⁾ Soweit Westermann.

Die Unterscheidung von rettendem und segnendem Handeln Gottes ist auch im NT anzutreffen. So wird von Jesu Segenswirken (Krankenheilungen, Speisungen, Naturwunder) ebenso erzählt wie von seiner Buß- und Reich-Gottes-Predigt, die die Nähe des rettenden Gottes ankündigt. Und in der Bergpredigt stehen die Seligpreisungen (Heil denen, die ...;

es geht also um die eschatologische Rettung) neben dem Wort vom Aufgehen der Sonne über Gute und Böse und vom Regen über Gerechte und Ungerechte, was als Handeln Gottes bezeichnet wird (Mt. 5,45). Und im ganzen NT steht es außer Zweifel, daß die gesamte Kreatur, Welt und Mensch, ihr Leben und ihr Gedeihen, ihr Glück und ihre Erhaltung Gott, dem Schöpfer und Erhalter aller Dinge, verdanken. Mit dem Bericht vom Retten Gottes ist auch im NT noch nicht alles gesagt, weil Jesus nicht nur am Kreuz 'für uns' gestorben ist, sondern auch Gottes Segensmacht für sein Handeln in Anspruch genommen hat, wenn er Kranke und Lahme geheilt, Hungrige gespeist und gegenüber den von der Unbill der Natur Bedrohten sich als Herr über die Naturgewalten, als Herr der Schöpfung erwiesen hat. Gott stellt den, den er rettet, den er der Macht der Sünde und des Todes entreißt, unter den Schutz seines segnenden und erhaltenden Handels, und damit in die Solidarität zu den nicht oder noch nicht Geretteten hinein, die auch Geschöpfe Gottes sind; die Welt ist Gottes Schöpfung trotz Adams Fall geblieben.

Im AT und NT wird die Erfahrung des Heils bzw. der (eschatologischen) Rettung nicht in einen Zustand, in einen Seinsbereich transzendiert, die Heilerfahrung wird nicht von der Wirklichkeit abstrahiert, sondern als geschichtliche Begegnung mit dem Gott verstanden, der die Kreatur unter seinem segnenden Handeln leben läßt und so erhält. Das rettende Ereignis, die Begegnung mit ihm und seine Annahme seitens des Menschen und das Erfahren des Gesegnetseins und Bewahrtseins, das zusammen ergibt die Geschichte Gottes mit seinem Volk. Das ist kein "heilsgeschichtlicher" Ablauf, in den der Mensch im Glauben hineingenommen würde, das ist aber auch keine Reihe unter sich unverbundener, immer neuer Glaubensentscheidungen, in denen jeweils das Eschaton gegenwärtig wäre,^{3a)} sondern ein Geschehen zwischen Gott und seinem Volk, zwischen Gott und seinem eschatologischen Gottesvolk in Rettung und Segen, Abfall und Gericht, neuer Rettung und wieder Segen. Ja, das segnende Handeln Gottes betrifft nicht nur Israel, nicht nur die Christen, sondern

die ganze Schöpfung, die er erhält und trägt. Es gibt ein Erbarmen Gottes mit der leidenden Kreatur, das mit Rettung und eschatologischem Heil gar nichts zu tun hat. Es gilt Israel und den Heiden, den Christen und den Nichtchristen in gleicher Weise, denn sie haben alle ihr Leben von Gott.⁴⁾

In seinem Aufsatz "Das Heilswort bei Deuterojesaja"⁵⁾ zeigt Westermann, daß zwischen Heilszusage und Heilsankündigung bei Deuterojesaja unterschieden werden muß. Die Heilsankündigung verkündet Israel, daß "etwas geschehen i s t", die Heilsankündigung, daß "etwas geschehen w i r d" (S.371; Sperrungen von W.). Im Unterschied von der perfektischen Heilszusage redet die Heilsankündigung futurisch. Erstere bleibt in ihrer Sprache allgemein, während letztere Bestimmtes ankündigt, was geschehen wird, sie gibt eine geschichtliche Konkretisierung (vgl. S.371f). Westermann schließt seinen Aufsatz mit einem Blick auf das NT ab und meint: "Die Unterscheidung von Heilszusage und Heilsankündigung, die nicht nur für die Deuterojesaja, sondern für das ganze Alte Testament überhaupt gilt, könnte von Bedeutung sein für das Problem des Redens vom zukünftigen und gegenwärtigen Heil im Neuen Testament ... Es könnte der Klärung dienen, wenn die gezeigte Unterscheidung für eine exaktere Bestimmung der Heilsworte im Neuen Testament fruchtbar gemacht werden könnte in der Weise, daß der in der Gegenwart ergehende, perfektische Heilszuspruch von der futurischen Heilsankündigung unterschieden würde" (S.373).^{5a)}

Diese Ausführungen Westermanns über das rettende und das segnende Handeln Gottes, über die Schöpfungsaussagen und über Heilszusage und Heilsankündigung haben meine Aufmerksamkeit erstens auf die Frage gelenkt, wie Heilsgegenwart und Segen Gottes bei Paulus zusammengehören. Zweitens scheinen die Ausführungen Westermanns m.E. die Frage nach der theologischen Bedeutung der Rezeption antiker Ethik bei Paulus beantworten zu helfen, eine Frage also, die für die hermeneutische Frage nach der Relevanz der paulinischen Paränese für eine heutige theologische Ethik ebenso von Bedeutung ist wie für die Beurteilung der paulinischen Paränese selbst.⁶⁾

1. Rettendes und stetiges Handeln Gottes bei Paulus⁷⁾

Es wurde obenⁱⁿ Teil B,III und C,I gezeigt, daß Paulus vom eschatologischen Handeln Gottes in Jesus Christus immer perfektisch spricht, daß diese Heilstat Gottes geschah, ehe ein Mensch davon Kenntnis nahm. Der Mensch wird davon betroffen durch die Verkündigung des Kreuzeswortes, das im Falle seiner Annahme seitens des Menschen den Gekreuzigten als den Auferweckten und den gegenwärtigen Herrn offenbart. Und gegenwärtige Wirklichkeit wird dieses Geschehen für den Menschen in der Taufe, in der Eingliederung in die neue Welt Gottes geschieht, die sich irdisch als der Leib Christi manifestiert, weshalb die Taufe Aufnahme in die Kirche bedeutet. So kann m.E. entsprechend den Ausführungen Westermanns durchaus gesagt werden, daß Paulus eine Heilszusage kennt, die dem Täufling verkündet, daß er geheiligt und gerechtgesprochen, daß er eine neue Kreatur geworden ist, daß er die Gabe des Geistes und das neue Leben übereignet bekommen hat.

Die gegenwärtige Vollstreckung des Gerichts in der eschatologischen Scheidung in Verlorene und Gerettete bei der Verkündigung des Wortes vom Kreuz ist das eschatologisch notwendige "Pendant" zur Heilszusage, wie im AT die prophetische Gerichtsverkündigung nach Westermann auf die Seite des rettenden Handeln Gottes zu rechnen ist, gleichsam als negatives Rettungshandeln.^{7a)}

Diesem "in der Gegenwart ergehenden, perfektischen Heilszuspruch"⁸⁾ korrespondiert bei Paulus auch die futurische Heilsankündigung. Paulus hält in der Eschatologie, Christologie, Sakramentslehre und Paränese streng am eschatologischen Vorbehalt fest. Die Heilszukunft ist nur als angekündigte Verheißung gegenwärtig. Von einer geschichtlichen Konkretion in der Heilsankündigung kann bei Paulus allerdings nicht die Rede sein, denn in der Mitte aller Verheißung steht bei Paulus der Herr, der bereits geschichtlich gelebt hat und der zu seiner Parusie kommen wird. Er führt alles andere wie Rettung aus dem Gericht, Auferstehung von den Toten, Leben mit ihm und bei Gott bei seiner Parusie herauf. An die Stelle einer geschichtlichen Konkretion ist bei Paulus eine christologische Konzentration getreten, von der jetzt die Eschatologie geprägt wird. Die Zeit, die zwischen Heilszusage und Erfüllung der in der Heilsankündigung ergehenden Verheißung ist die Zeit der Kirche zwischen Auferweckung und Parusie

Christi und für den Einzelnen die Zeit des neuen Gehorsams unter der Leitung des Geistes zwischen seiner Taufe und seinem Tod. Geschehen in dieser Zeit nur immer neue Glaubensentscheidungen, in denen immer neu das Eschaton gegenwärtig ist? Oder gibt es hier eine Stetigkeit, eine Kontinuität?

Es geht bei der Heilszusage und Heilsankündigung eindeutig um die eschatologische Rettung der Welt und des Menschen. Was man meist mit präsentischer und futurischer Eschatologie bezeichnet, erweist sich somit als Geschehen des rettenden Handelns Gottes, das seit Ostern den Gekreuzigten als den Auferweckten zum Mittelpunkt hat. Er ist der "Rettungsmittler", durch dessen Tod Gott die Welt mit sich versöhnt hat. Dieses rettende Handeln Gottes ist jedoch noch nicht alles, was von dem mit Ostern begonnenen eschatologischen Werk Gottes gesagt werden kann: Gottes eschatologisches Werk ist neue Schöpfung. Die Schöpfungsterminologie im Zusammenhang der Aussagen der Eschatologie ist schon häufig bemerkt worden.⁹⁾

Und in der Tauflehre ist es besonders deutlich: Der Täufling wird im Taufakt ein neues Geschöpf; die Taufe ist als Schöpfungsakt Gottes verstanden. Gottes eschatologisches Rettungshandeln in Christus steht in enger Beziehung zu Gottes die neue Schöpfung heraufführendem Handeln in der Auferweckung Christi von den Toten. Beides muß m.E. zwar nicht von einander getrennt, aber doch unterschieden werden. Das rettende Handeln im Christusgeschehen geschah als einmaliger Akt, als Anfangspunkt eines Handelns, das weitreichende und weltumspannende Konsequenzen hat. Dieser einmalige Akt wird in der Taufhandlung und-verkündigung aktualisiert, weshalb die Taufe immer Rückverweis auf das Christusgeschehen ist. Mit solchem einmaligen Akt ist zugleich eine zukunfts offene Tendenz gegeben, die sich anthropologisch als Verheißung der allgemeinen Totenerweckung ausspricht, die ja nach I 15,20-28 in christologisch-eschatologischem Horizont steht. Wieder in einem einmaligen Akt geschieht Gottes rettendes Handeln am jüngsten Tag, nämlich in der Parusie Christi. Weder das Vergangene (Kreuzigung, Auferweckung Jesu) noch das zukünftige (Parusie) Rettungshandeln Gottes ist als Geschehen wiederholbar, beide bleiben einmalige, eschatologische Rettungsakte Gottes.¹⁰⁾ Doch stellt dieses Rettungshandeln auch und zugleich in ein anderes Handeln Gottes hinein, eben in sein Schöpfungshandeln.

Ist beim Rettungshandeln alles geschehen, was zur eschatologischen Rettung nötig ist, so ist beim Schöpfungshandeln noch nicht alles geschehen, es ist ein Anfang gemacht, der notwendig das verheißene Ende als Erfüllung nach sich ziehen wird. Es bleibt nicht beim Punkt des geschehenen Anfangs in der Auferweckung Christi und es wird nicht beim Endpunkt in der Parusie Christi bleiben, sondern zwischen beiden und nach letzterer ist Gott ebenso unaufhörlich am Werk wie im Rettungsakt selbst. Darum läßt er Christus herrschen und die Welt unter seine Herrschaft ziehen und darum gibt er den Geist, der im gehorsamen Wandel Kraft und Norm ist, und darum hat er das Leben aus der Auferstehung von den Toten verheißen.

Der Geist Gottes, der bei der Taufe geschenkt wird, wirkt im Leben der Kirche wie des Einzelnen. Er teilt sich der Gemeinde in vielfältigen Charismen mit und verhilft dem einzelnen Glied der Gemeinde zum neuen Gehorsam. Er ist die irdische Wirkungsweise des erhöhten Herrn, der die Kirche in das Werden der neuen Schöpfung Gottes einbezieht,¹¹⁾ indem die Glieder am Leibe Christi ihren Leib, der "für den Apostel der Menschen in seiner Weltlichkeit, also in seiner Kommunikationsfähigkeit (ist)"¹²⁾, ihrem Herrn zum irdischen Dienst überlassen (vgl. I 6,13¹³⁾). Christus will die Welt unter seine Herrschaft ziehen und beschlagnahmt darum den Leib des Menschen, weil der Mensch in seinem Leib Welt ist.¹⁴⁾

Nun wirkt aber der Geist nicht nur, indem er zur immer neuen Rückkehr unter die Herrschaft Christi im paränetischen Imperativ aufruft, sondern er wirkt auch so, daß er den Christen in das eschatologische Geschehen des sich prozeßhaft in der Geschichte verwirklichenden Gotteswerkes der Aufrichtung der Neuschöpfung hinein- nimmt. Die neue Schöpfung Gottes ist seit Ostern im Anbruch begriffen, verwirklicht sich überall dort, wo Christus herrscht und ist ; vollendet bei seiner Parusie. Daran hat der Christ teil, jetzt schon in der Weise des leiblichen Gehorsams und im Zuspruch des verheißenden Wortes.¹⁵⁾

Paulus setzt weithin die alttestamentliche Schöpfungslehre als gültig voraus.¹⁶⁾ Die Welt und die Menschen verdanken ihr Sein, ihre Existenz und ihre Fortdauer Gott, dem Schöpfer (I 3,7b; 10,26; 11,8-12; 15,45-47; II 4,6). Die Begriffe des Gedeihens, Wachsens und Segnens häufen sich und in ihrem Zusammenhang wird gesagt, daß Gott der Herr aller Dinge sei (I 8,6); von der Rettung durch Gott

ist hier nicht die Rede. Wenn aber nun im Zusammenhang der Eschatologie von neuer Schöpfung gesprochen wird, so darf auch hier nicht (~~nicht~~) an einen einmaligen Schöpfungsakt gedacht werden, sondern an ein fortdauerndes, stetiges Handeln Gottes. Dem entspricht es, daß neben Ausdrücken des Bauens, Gedeihens usw. Zustandsbegriffe auftreten, wie etwa *καὶνὴ κτίσις* und *εἶναι ἐν χάριτι*, die beide keine Aktion, sondern ein Sein, einen Zustand beschreiben. Auch *εἰρήνη* ist ein Zustandsbegriff wie auch das hebräische Äquivalent *שָׁלוֹם*, von dem her *εἰρήνη* verstanden werden muß. So liegt der Schluß nahe, daß Paulus das neue Leben im leiblichen Gehorsam unter der Leitung des Geistes als Leben unter einem stetigen Handeln Gottes sieht, das die geschichtliche Erstreckung des Christenlebens erst eigentlich ermöglicht: Das neue Leben beginnt mit dem (einmaligen) Taufakt. Der Christ wird dabei auf den Weg gestellt, der mit seinem Tode endet. Zugleich ist dieser Weg aber in eschatologischer Antizipation der Weg des leiblichen Gehorsams unter der Herrschaft der Auferstehungsmacht Christi und unter der Verheißung der kommenden Totenerweckung. Das christliche Leben wird durch den Rettungsakt Gottes ermöglicht und steht dann unter dem stetigen Handeln Gottes, es gibt darum ein Wachsen und Gedeihen im Glauben. An einigen Beispielen soll das noch verdeutlicht werden:

(1) I 1,4-9 dankt Paulus Gott für das geistliche Leben in Korinth. "Ihr seid in ihm (svw. in Christus) reich geworden in allen Stücken, in aller Rede und aller Erkenntnis" (V5). Paulus meint hier nicht, daß die Korinther ihren Reichtum auf einmal bekommen hätten, sondern er will sagen, daß er Gott dafür Dank schuldet, daß die korinthische Gemeinde ein Wachstum zu geistlichen Reichtum hin hinter sich hat. Die christologische Orientierung und der Hinweis auf das einmalige Handeln Gottes fehlen nicht (V4), aber das "in ihm" beinhaltet doch mehr als nur den Punkt der ersten Entscheidung für Christus; "in ihm" heißt hier so viel wie im Bereich der Lebensfülle des Auferstandenen stehen. Die Zeit des stetigen Wirkens des Herrn in der Gemeinde beginnt mit einem Gnadenakt Gottes (V4 ... verliehen worden ist; perfektische Heilszusage) und endet mit der Parusie Christi (V7 ... bei eurem Harren auf das Offenbarwerden Christi). V8 schließlich verbindet ausdrücklich die Zeit des stetigen Wirkens des Herrn mit einer futurischen Heilsankündigung: "Der Herr wird euch Festigkeit geben bis ans Ende, so daß ihr untadelig seid am (Gerichts-)

Tag unseres Herrn Jesus Christus." Beides, die Rettung aus dem Gericht und das Dasein des Herrn für die Gemeinde bis ans Ende, ist begründet in der Treue Gottes. Gott ist es, der den Anfang gesetzt, der berufen hat zur Teilhabe an dem, was er in Jesus Christus in die Wege geleitet hat.

Zum Handeln Gottes gehören für Paulus also drei Aspekte: Der Anfang in Jesu Tod und Auferweckung, das Weiterführen in der Anteilhabe am Weg und Werk Christi, und die Vollendung mit der Parusie Christi.

Bei der Behandlung des Herrenmahls wurde davon gesprochen, daß die Heilszueignung im Herrenmahl eine Weiterführung des in der Taufe Begonnenen sei.¹⁷⁾ Und das Herrenmahl sei begrenzt auf die Zeit der Kirche, also auf eine geschichtlich sich erstreckende Zeit. Die Präsenz des Herrn im Herrenmahl wird man so auch auf die Seite des stetigen Handelns des Auferstandenen im Leben der Kirche rechnen müssen, wenngleich beim Herrenmahl der Herr auch als der Rettende handelt. Die *κοινωνία* des Herrenmahls ist eben die *κοινωνία*, von der Paulus auch I 1,9 spricht.

(2) I 3,5-17 spricht Paulus von der Tätigkeit der Apostel. Der Apostel pflanzt, Gott gibt das Gedeihen (V6f), er ist Gottes Mitarbeiter, der ein Ackerfeld bestellt und einen Bau aufführt (V9). Das alles sind Tätigkeiten, die ein kontinuierliches Handeln des Apostels erfordern, das nach V 10 ausdrücklich auf Gottes gnädige Zuwendung zurückgeführt wird. Und wieder sind die Aussagen vom Wachsenlassen, vom Gedeihen, vom Bauen von perfektischen (V5 ... durch die ihr zum Glauben gekommen seid) und futurische Aussagen (V8b) umrahmt. V9f ist die Applikation der Aussagen von V5-8 auf die Tätigkeit des Paulus im Verhältnis zur korinthischen Gemeinde. Und V11 macht wieder die perfektische Aussage: Christus ist der Grund, der gelegt ist. V12-15 handelt noch einmal vom Bauen, wobei der futurische Hinweis auf das Gericht sofort mitgenannt wird. V16f schließlich klingt die alttestamentliche Heiligtumstheologie an, die nach Westermann ganz auf die Seite des stetigen Handelns Gottes gehört.¹⁸⁾ An die Stelle der perfektischen - futurischen Rahmung ist jetzt ein Satz heiligen Rechts getreten (V17a)¹⁹⁾, der auf die Korinther angewendet wird (V17b), womit Paulus in eschatologischer Dringlichkeit

die Korinther unter die Herrschaft ihres Herrn zurückrufen will. Das Futur in V17a (*ἐλθόν*), weist auf den jüngsten Tag hin: Gott ist der, der den Christen für sein jetziges Handeln zur Rechenschaft ziehen wird.

Auch in I 3,5-17 tritt also zutage, daß Gott nicht nur einmal handelt und alles gibt, also das Eschaton gegenwärtig sein läßt, sondern daß sein rettendes Handeln in Tod und Auferweckung und Parusie Christi von seinem stetigen, aufbauenden, erhaltenden Handeln zwischen Ostern und Parusie begleitet ist.

(3) II 4,19 spricht davon, daß Paulus nur nach Korinth kommen wird, "wenn es der Herr will". Das heißt, daß Paulus damit rechnet, daß der Herr seine Missionsfahrt gebietend und verbietend, also wegweisend begleitet. Diese Begleitung durch den Herrn impliziert dann aber eine geschichtlich-zeitliche Dehnung; man kann sagen: Paulus ist sich der Führung durch den Herrn gewiß.

(4) II 9,6-15 zeigt ebenfalls, daß Paulus vom segnenden Handeln Gottes weiß. Bezeichnenderweise wird der Hinweis auf Gottes Segensfülle mit einem alttestamentlichen Zitat unterstrichen, in dem es eindeutig um das Erbarmen Gottes mit der Kreatur und um seinen Segen geht. Dem entspricht die Häufung von Segensbegriffen: Samen, Speise, sich mehren, Früchte, wachsen lassen. Die Sammlung der Kollekte versteht Paulus als Dienst und Gehorsam dessen, der sich zum Evangelium von Christus bekennt, und die Kollekte selbst als überreiche Gnadengabe Gottes (V12-15)²⁰⁾. Die Rahmung von Heilszusage und Heilsankündigung erscheint hier als Verweis auf das Evangelium, welches für Paulus ja inhaltlich die Verkündigung des eschatologischen Rettungswerkes Gottes in Christus bedeutet.²¹⁾

Wenn vom stetigen, kontinuierlichen Handeln Gottes im Christenleben die Rede ist, so ist damit nicht gemeint, daß das Christenleben mit einer geraden, ununterbrochenen und bis in den Himmel führenden Linie verglichen werden könnte. Auf und Ab, ruhige und beunruhigende Abschnitte, fröhliche und verzweifelte Tage - das alles gehört schon deshalb zum Glaubensleben hinzu, weil Glaube stets angefochtener Glaube ist. Doch ist es andererseits auch nicht nur eine in der Diskontinuität sich verlierende Ansammlung einzelner Glau-

bentsentscheidungen bzw. das ewige Paradox der je neuen Gegenwärtigkeit des Eschaton. Die geschichtliche Erstreckung ist notwendiges Merkmal des Christenlebens. Das ist so, weil die Erfüllung und Vollendung des eschatologischen Werkes Gottes noch aussteht; und das ist so, weil Gott das Christenleben unter sein Wachsen und Gedeihen gewährendes Handeln in der Wirksamkeit des Geistes als der gegenwärtig wirkenden Kraft der Auferstehungsmacht Christi gestellt hat und es auch dank der Leitung des Geistes trägt und erhält.

2. Stetiges Handeln und Paränese

Das, was das Eigentliche des Christentums ist, ist Gottes Handeln in Jesus Christus. Die Erfahrung dieses Handeln Gottes und die durch die Gabe des Geistes ermöglichte personale Beziehung zum Auf-erstandenen ist darum die eigentliche Mitte christlichen Lebens. Weil jedoch der Christ noch nicht in der Zeit der Erfüllung lebt, ist er auf Gottes gnädige Hilfe angewiesen. Sie ist ihm in der Gabe des Geistes geschenkt und darin, daß der auferstandene Herr jetzt schon Teilhabe an seinem Auferstehungsleben gewährt. Wenn sich der Christ um der Treue Gottes zu seiner Kreatur willen darauf verlassen kann, daß Gott durch Rettung und Segen, durch pädagogisches Gericht und Prüfung im Leiden ihm bis zum Ende durchhilft, dann ist auch klar, daß sich solche Perspektive auch in der Paränese bemerkbar macht.

Paränese erschöpft sich durchaus nicht im Imperativ, also im Ruf zum Bleiben beim Herrn, sondern in der Paränese wird der Christ auch unter das lebenerhaltende Handeln Gottes gerufen.

Paulus gibt häufig in seiner Paränese den einfachen Ratschlag, das Gute zu tun. Wo er ausführt, was das Gute sei, erscheinen Begriffe und ethische Maßstäbe, die nichts spezifisch Christliches an sich haben. Paulus nimmt sie aus der vielfältigen ethischen Tradition seiner Zeit auf, (~~auch das zu tun~~) und macht sie seiner Paränese dienstbar.²²⁾ Er fordert die Christen auf, auch das zu tun, was bei den Heiden und Juden als ethisch verpflichtend gilt. Der theologische Grund für diese Rezeption antiker Ethik kann m.E. nach den gegebenen Ausführungen über das stetige Handeln Gottes nur darin liegen, daß Paulus im Gefolge der alttestamentlichen Schöpfungsaussagen darum weiß, daß Gott auch die Heiden und die unerlöste Welt leben läßt und sie erhält. Gott ist auch ihr Schöpfer und hat in seiner Schö-

pfung Verhaltensmaßstäbe eingerichtet, um die auch die Heiden wissen. Sie gelten dennoch auch für Christen, weil sie Verhaltensmaßstäbe in Gottes Schöpfung sind.²³⁾

Beim ethischen Handeln in der Welt hat der Christ Berührung mit den ethischen Maßstäben seiner Umwelt. Er hat sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Dieser Vorgang spiegelt sich in der paulinischen Paränese. Paulus nimmt ja keineswegs wahllos antike Ethik für seine Paränese in Anspruch, sondern er wählt aus, d.h. theologisch: Er prüft, welche Maßstäbe seiner Umwelt mit christlichem Handeln vereinbar sind, welche nicht. Die von Gott eingerichteten Verhaltensmaßstäbe galten der heilen, nicht gefallenen Schöpfung. In der gefallenen Schöpfung kann sie der natürliche Mensch (=Heide) nur sub specie peccato erkennen. Außerdem gibt es auch von den Menschen selbst getroffene Verhaltensregeln, die für einen Christen natürlich nicht von vornherein Gültigkeit haben können.

Paulus bezieht seine paränetischen Anweisungen auf das zurück, woher christliches Handeln erst möglich geworden ist: er begründet sie christologisch. Nimmt man das Bild Westermanns vom inneren Kreis und den sich darum herumlegenden äußeren Kreisen zu Hilfe, so läßt sich sagen: Die spezifisch christliche Einzelparänese ist dort zu finden, wo es unmittelbar um die Bewahrung des Taufzuspruches geht; je weiter aber das Handeln eines Christen in die Welt der ethischen Traditionen der Nichtchristen vorstößt, umso mehr ist es möglich auch Maßstäbe gelten zu lassen, die von Nichtchristen herkommen. Das ist theologisch deshalb möglich, weil sich der Christ in der Solidarität mit den Geschöpfen Gottes, die auch die Nichtchristen sind, weiß, und weil Gott auch dem Nichtchristen Leben und Segen gewährt.²⁴⁾

Ein letzter Gesichtspunkt sei noch angeführt; Wenn Paulus in den Teilen seiner Paränese, die das Gemeindeleben betreffen, so energisch auf die Verwirklichung der Einheit der Gemeinde (etwa bei der Ordnung der Abendmahlsfeier; vgl. I 11,17ff), die gegenseitige Verantwortlichkeit in der Liebe und vor allem auf die Auferbauung der Gemeinde als normativer Grenze der Freiheit des Einzelnen (vgl. I 10,23) dringt, so liegt ihm doch daran, daß die Gemeinde und in ihr ihre Glieder in der Zeit zwischen Tod und Parusie Christi nicht der Unordnung verfallen, denn "Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens" (I 14,33). Wie nach der Parusie Christi Friede sein wird, so soll jetzt in der Gemeinde der Zustand des

Friedens herrschen, der Zustand einer heilen Gemeinschaft mit Gott und untereinander. Auch der Begriff der Auferbauung enthält ein Moment des Größer-und Reicherwerdens, der Ausbreitung in sich, und die Liebe Gottes zielt ebenso wie die der Christen untereinander auch auf etwas Bleibendes und Stetiges.²⁵⁾

Aus allem, was über das stetige Handeln gesagt wurde, ergibt sich m.E., daß die Komponenten der Erfahrung solchen Handelns in der Paränese wie in der Eschatologie zu beachten ist.²⁶⁾

D HERMENEUTISCHE ÜBERLEGUNGEN ZUR ESCHATOLOGIE IN DEN KORINTHERBRIEFEN

1. Die theologische Bedeutung der Apokalyptik in der paulinischen Eschatologie

Dem korinthischen Enthusiasmus stellt Paulus vor allem zweierlei entgegen: Einmal arbeitet er scharf die theologische Bedeutsamkeit des Kreuzes heraus und zum andern hält er konsequent am sog. eschatologischen Vorbehalt fest; beides hängt natürlich zusammen: Gottes Machtzeichen in der Welt ist das Kreuz und Gottes Heilshandeln für die Welt ist in der Welt nur im Wort vom Kreuz vernehmbar. Dieses Wort offenbart dem Menschen im Glauben den Heilswillen Gottes, der die Aufrichtung seiner Alleinherrschaft über Welt und Menschen zum Ziel hat. Der eschatologische Vorbehalt ist unabdingbar, weil Gottes lebensschaffendes Handeln zwar am Gekreuzigten Wirklichkeit geworden ist, aber noch nicht an der Welt und an den Menschen, die ihr Ende und ihren Tod noch vor sich haben. Zwar gewährt Gott schon jetzt Anteil an seiner neuen Welt, aber vorerst noch in der Weise der Verheißung.

Zur Durchführung und Ausarbeitung dieser eschatologia crucis¹⁾ benutzt Paulus vorwiegend apokalyptisches Traditionsmaterial, wie sich vor allem zu I 1,18ff; 2,6ff; 7,29-31; 11,26; 15, 1-28 gezeigt hat. Er folgt dabei urchristlicher Tradition,²⁾ vgl. die synoptischen Apokalypsen und auch die Apokalypse des Johannes. Schon diese wie auch Paulus selbst haben jüdische Apokalyptik keineswegs ungeprüft und gänzlich übernommen, sondern sie in starkem Maße reduziert und zwar vor der Christologie her, welchen Vorgang Moltmann schön beschreibt.³⁾

Liegt aber der Grund für die Heranziehung der Apokalyptik in der

Eschatologie selbst, wie sie der Apostel versteht, oder besser: in der Verbindung von Kreuzeschristologie und Eschatologie, dann hat Paulus nicht das "Geschichtsbild der Apokalyptik von seiner Anthropologie her interpretiert"⁴⁾, sondern dann hat Paulus die Apokalyptik und auch ihr Geschichtsbild von seiner eschatologia crucis her interpretiert. Mit Ostern ist zwar die Endzeit angebrochen und im verheißenden Wort und im Pfand des Geistes schon gegenwärtig wirksam, aber das heißt nicht, daß die Geschichte der alten Welt zu Ende ist. Das Geschichtsbild der Apokalyptik ist christologisch-eschatologisch korrigiert, nicht anthropologisch.⁵⁾ Das theologische Interesse des Paulus an der Apokalyptik kann m.E. nicht als ein Ausgreifen eines eschatologischen Existenzverständnisses in eine mythologisch-kosmologische Eschatologie hinein verstanden werden, sondern nur als ein zu seiner Zeit legitimes Mittel, die theologische Bedeutsamkeit des Kreuzes in der Eschatologie zu artikulieren. Denn die anthropologischen Aussagen des Paulus sind gleichsam das irdische Spiegelbild seiner Eschatologie. Das muß gerade auch im Blick auf I 15,35ff gesagt werden, denn vor der Behandlung der Frage des "Wie der Auferstehung" steht eben V20-28! Paulus läßt keinen Zweifel daran, daß die Kontinuität zwischen irdischem und himmlischem Leib nicht mit Kategorien dieser Welt einsichtig gemacht werden kann; er gebraucht deshalb Bilder und Vergleiche. Und in V45-49 zeigt er, daß die Zukunft des Menschen in der Zukunft Christi begründet ist. Die Anthropologie wird christologisch-eschatologisch begründet, nicht umgekehrt.

Die hermeneutischen Probleme, die dieses Festhalten an der Apokalyptik aufwerfen, lassen sich nach dem Gesagten m.E. nicht in der Weise einer existentialen Interpretation lösen, sofern diese ausschließlich anthropologisch orientiert ist. Abgesehen von der Problematik des Bultmannschen Mythosbegriffs und seiner Weltbildauffassung - beides kann hier nicht behandelt werden -, läßt^{sich} doch so viel sagen, daß die Klassifizierung der paulinischen Apokalyptik als weltbildlich überholter Mythologie an dem theologischen Gewicht vorbeigehet, die die Apokalyptik bei Paulus hat. Er greift zu ihr nicht, weil er ein bestimmtes Weltbild hätte, in dessen Rahmen er sein Verständnis von christlicher Existenz ausdrücken müßte, sondern er greift nach ihr, um seine Eschatologie sachgemäß zu entfalten! Daß er das im Rahmen des zu seiner Zeit vorherrschenden Weltbildes tut, ist selbst-

verständlich und sollte nicht über sein theologisches Anliegen hinwegtäuschen. Außerdem ist Paulus ja keineswegs an das apokalyptische Weltbild gebunden, wie die Verwendung gnostischer Kategorien allenthalben zeigt. (Paulus kann durchaus in II 5,1ff mit gnostischer Begrifflichkeit dasselbe sagen wie I 15,35ff in apokalyptischer.) Neuere religionsgeschichtliche Forschung hat ja auch gezeigt, daß Apokalyptik und frühe Gnosis nicht so weit voneinander entfernt sind, wie wir heute gerne anzunehmen geneigt sind.⁶⁾

Wenn Paulus von Eschatologie spricht, geht es ihm um ein Geschehen, das er nur noch als Handeln Gottes beschreiben kann, das "eine Welt umfaßt und sich nicht mehr in der Erfahrung des Individuums verrechnen läßt."⁷⁾ Nur wenn dieses theologische Anliegen des Apostels als hermeneutischer Maßstab festgehalten wird, wird die systematisch-theologische Frage nach der Relevanz der paulinischen Apokalyptik für die heutige Theologie und Verkündigung im Sinne des Paulus beantwortet werden können. Natürlich sind die Probleme, die Bultmann mit seinem hermeneutischen Programm der Entmythologisierung aufgeworfen hat, mit den angestellten Erwägungen noch nicht gelöst. Die Forderung einer Entmythologisierung ist insofern berechtigt, als Paulus auch apokalyptische Vorstellungen kennt und selbst verwendet, (~~auch apokalyptische~~) die heute sicher nicht mehr nachvollziehbar sind; z.B. die Trompete, die am jüngsten Gericht erschallen soll. Doch muß bezweifelt werden, ob die Parusie Christi, die Auferstehung der Toten, das Endgericht und das zukünftige Leben mit Christus und bei Gott nur unter dem Gesichtspunkt einer weltbildlich überholten Mythologie gesehen werden dürfen. Es geht bei ihnen um die Souveränität Gottes, um die Unverrechenbarkeit des Heils in menschlicher Erfahrung und innerweltlicher Verstehensmöglichkeit. Die konsequent christologische Orientierung der apokalyptischen "Mythologie" bei Paulus und die Begründung dieser Orientierung in der Souveränität und Verheißungstreue Gottes wird auch für heutige Theologie und Verkündigung konstitutiv sein müssen. Die bloße Übernahme der biblischen Begriffe reicht freilich nicht aus; sie müssen daraufhin befragt werden, ob sie geeignet sind, heute in adäquater Weise das auszudrücken, was Paulus damals mit ihnen zur Sprache gebracht hat. Wird die theologische Aufgabe, die die Apokalyptik bei Paulus hat, als hermeneutischer Maßstab anerkannt, so können Begriffe wie Parusie, Auferstehung von den Toten, Endgericht, und zukünftiges Leben mit Christus und bei Gott

m. E. auch noch heute ihren Dienst für Theologie und Verkündigung tun.

Gott hat den gekreuzigten Jesus von Nazareth von den Toten auferweckt und damit die Heilsbedeutung des Todes Jesu 'für uns' ans Licht gebracht. Am Kreuz ist die Versöhnung Gottes mit der Welt geschehen und in der Auferweckung Jesu Christi von den Toten als dem Beginn der allgemeinen Totenerweckung hat Gott der Welt und den Menschen eine Zukunft verheißen, die die volle Teilhabe am Auferstehungsleben Christi und das ewige Heil bei Gott in ihrer Erfüllung bringen wird. Darum ist christliche Hoffnung nicht eine Verewigung von Zukunftsoffenheit, sondern die Offenheit der christlichen Existenz muß ein Ende nehmen, weil sie Hoffnung auf die Zukunft Jesu Christi ist, die Gott mit der Auferweckung Christi verheißen hat und die kommt, wann Gott und wie er entsprechend seiner Verheißung will. Und darum übersteigt christliche Hoffnung die Erwartung individueller Seligkeit, ist sie Hoffnung auf die neue Welt Gottes, weil die Verheißung die Welt betrifft.⁸⁾ Bei Gottes eschatologischem Werk geht es um die Aufrichtung der neuen Schöpfung, wie die Schöpfungsterminologie zeigt, nicht nur um der Seelen Seligkeit. Wie "die Identität zwischen dem Gekreuzigten und dem Auferweckten nicht in der Person Jesu, sondern extra se in dem Gott (liegt), der aus dem Nichts Leben und neues Sein schafft"⁹⁾, so liegt die Identität zwischen der alten und der neuen Schöpfung, zwischen dem sarkischen und dem pneumatischen Leib nicht in deren Wesen, sondern ausschließlich im Handeln des Gottes, der seiner Schöpfung die Treue hält und Leben aus dem Tod schafft. "Damit wir nicht auf uns selbst vertrauen, sondern auf Gott, der die Toten auferweckt" (II 1,9b+10a).

Die Auferweckung Jesu wird wegen dieses ihres Verheißungscharakters theologisch nicht hinreichend verstanden, wenn man sie auf das Kreuz als dessen Bedeutsamkeit reduziert (so Bultmann), andererseits ist sie auch nicht die Aufhebung des Kreuzes, weil der Auferstandene vor der Welt der Gekreuzigte bleibt. Eine einseitige Hervorhebung des Kreuzes hätte zur Folge, daß von der promissio der neuen Welt nicht mehr angemessen und stattdessen nur noch von der remissio peccatorum gesprochen werden könnte. Doch gehört beides zum paulinischen Evangelium. Und eine einseitige Betonung der Auferweckung

Christi hätte zur Folge, daß an die Stelle des Kreuzes als des Machtzeichens Gottes in der Welt die religiöse Verklärung des homo religiosus naturalis träte. Beides, Kreuzigung und Auferweckung Jesu Christi, gilt es in ihrer gegenseitigen dialektischen Bezogenheit aufeinander festzuhalten, weil beide zur Identität des einen Jesus Christus gehören, der für die Versöhnung der Welt mit Gott gestorben und auferweckt worden ist um der Schöpfer- und Verheißungstreue Gottes willen.¹⁰⁾

. 2. Zur exegetischen Diskussionslage

In den Vorbemerkungen wurde darauf hingewiesen, daß in vorliegender Arbeit bewußt an die durch die neueren Aufsätze E. Käsemanns entstandene exegetische und theologische Lage der Paulusinterpretation angeknüpft werden soll. Es ist wohl deutlich geworden, in welcher Weise dies geschehen ist. Die Ansätze Käsemanns haben sich m.E. als tragfähige Grundlage für eine einheitliche Gesamtinterpretation der paulinischen Eschatologie in den Korintherbriefen erwiesen, wobei die Strukturen dieser Eschatologie im Durchgang durch einige der in den Korintherbriefen behandelten Sachgebiete aufgezeigt wurden. Dabei wurde das Grundanliegen Käsemanns, daß die präsentische von der futurischen Eschatologie umgriffen bleiben müsse, inhaltlich und strukturell bestätigt und zugleich entfaltet, wobei sich im Abschnitt über das stetige Handeln Gottes eine gewisse Distanz zu Käsemanns Auffassung ergeben hat.

Bei solchem Verständnis der paulinischen Eschatologie, wie es in dieser Arbeit vorgetragen wurde, mußten entscheidende Prämissen der Paulusinterpretation Bultmanns teils in Zweifel gezogen, teils erheblich modifiziert werden, wie vor allem bei der Exegese von I 15 (Teil B III), bei der Beurteilung der Paränese und bei den hermeneutischen Schlußüberlegungen deutlich geworden ist.

Bei solchem Verständnis muß aber auch der Auffassung Cullmanns von der paulinischen Eschatologie widersprochen werden, wie er sie jetzt in "Heil als Geschichte" wieder vorgetragen hat. Sein Hauptinteresse gilt der Heilsgeschichte, die er dann auch zum Schlüssel der Interpretation der paulinischen Eschatologie macht.¹¹⁾

In der paulinischen Eschatologie geht es um Gottes eschatologisches Handeln in Jesus Christus, das jedwedes menschlich erschwing-

bare Heil zunichte gemacht und die neue Schöpfung Gottes für Welt und Mensch heraufzuführen begonnen hat und dem, der dem Wort vom Kreuz glaubt und getauft ist, schon jetzt Anteil daran gibt in der Weise des neuen Gehorsams im Alltag der Welt unter der Leitung des Geistes, durch den Christus seine Herrschaft ausübt, und der das Treuepfand Gottes für die Erfüllung seiner Verheißung ist; dieser Gehorsam geschieht im Glauben, der sich in gewisser Hoffnung nach dem von Gott heraufgeführten Ende ausstreckt, wo Gott vor aller Welt seine Alleinherrschaft angetreten haben wird, nachdem Christus seit Ostern die gottfeindliche Welt zu unterwerfen in Angriff genommen hat und als der gegenwärtige Herr seiner Kirche und ihrer Glieder in der alten Welt Gottes Herrschaftszeichen sub specie crucis hochhält, indem das Wort vom Kreuz aller Welt verkündigt wird. Gott hält seiner Schöpfung die Treue, darum stellt er in der Zeit der Kirche Welt und Mensch unter sein stetiges, segnendes, lebenerhaltendes Handeln und hilft dem Christen bis zum Ende durch, wo sich die Verheißung erfüllen wird, daß Gott sei alles in allem.

DIE STRUKTUREN PAULINISCHER ESCHATOLOGIE

IN DEN KORINTHERBRIEFEN

M a g i s t e r s c h r i f t

ANMERKUNGEN



67 Q 1437

2. Exemplar

ANMERKUNGEN

Zu den Vorbemerkungen

- 1) Neutestamentliche Fragen von heute, 1957; Die Anfänge christlicher Theologie, 1960; Gottesgerechtigkeit bei Paulus, 1961; Zum Thema urchristlicher Apokalyptik, 1962; Paulus und der Frühkatholizismus, 1963; alle abgedruckt in II S.11ff, 82ff, 181ff, 105ff, 239ff.
Zur exegetischen Diskussion:
 R.Bultmann, Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?, BZNW (FS E.Haenchen) 1964, S.64-69
 O.Cullmann, Heil als Geschichte, 1965
 G.Ebeling, Der Grund christlicher Theologie, ZThK 1961, S.227ff
 E.Fuchs, Über die Aufgabe einer christl. Theologie, ebd., S.245ff
 P.Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, 1965, passim
Zur systematischen Diskussion:
 W.Kreck, Die Zukunft des Gekommenen, 1961
 J.Moltmann, Theologie der Hoffnung, 1964
 E.Ott, Eschatologie, 1958
 W.Pannenberg, Offenbarung als Geschichte, 1961
 G.Sauter, Zukunft und Verheißung, 1965
 W.Schmithals, Die Theologie Rudolf Bultmanns, 1966
- 2) Vgl. vor allem NT §§16-40; Eschatologie S.46-64
- 3) Vgl. dazu Käsemann, Gottesgerechtigkeit, II S.181ff; Bultmann, Dikaioσύνη theou, JBL 83, 1964, S.12-16; Stuhlmacher, Gerechtigkeit
- 4) vgl. Käsemann, 1.Kor.2,6-16, I S.267; Stuhlmacher, Glauben S.346ff; Wilckens, Weisheit, passim; Bultmann, NT S.280ff
- 5) ~~Vgl. Käsemann, Fragen, II S.11-31; Probleme nt. Arbeit..., S.133ff~~

Zu Teil A I

- 1) Nur II 6,14-7,1 dürfte unpaulinisch sein; mit Bornkamm, Vorgeschichte S.32; Dinkler, RGG IV Sp.18; Georgi, Gegner S.21f; gegen Schmithals, Gnosis S.88
- 2) Vorgeschichte; Studien, S.138ff, 173ff
- 3) Gegner S.16-29; Kollekte S.56ff, 91ff
- 4) RGG IV Sp.18
- 5) Gnosis S.84ff
- 6) Zur Literarkritik des 1.Kor.:
 Den in I 5,9 erwähnten "Vorbrief" hat Schmithals, Gnosis S.84ff, zu rekonstruieren versucht. Er teilt den 1.Kor. folgendermaßen auf: (1) II 6,14-7,1; I 9,24-10,22; 6,12-20; 11,2-34; 15,1-58; 16,13-24
 (2) I 1,1-6,11; 7,2-9,23; 10,23-11,1; 12,1-14,40; 16,1-12
 Dinkler weicht in seiner Aufteilung (aaO Sp.18), die er im Anschluß an Bultmann durchführt, von Schmithals ab und rekonstruiert ebenfalls zwei Briefe: (A) I 6,12-20; 9,24-10,22; 11,2-14,40
 (B) I 1,1-6,11; 7,1-9,23; 10,23-11,1; 15,1-16,24
 Gegen die Aufteilung von I 8-16 hat Bornkamm einleuchtende Überlegungen vorgebracht und die Notwendigkeit einer Aufteilung bestritten (Vorgeschichte S.34 A.131; Studien S.138ff, 173ff).
 W.G.Kümmel lehnt eine Aufteilung für den ganzen Brief rundweg ab (Einleitung S.199, 205).
 Das Festhalten an der Einheitlichkeit löst freilich nicht alle literarischen Probleme des Briefes, doch gilt aus methodischen

Gründen, daß die rekonstruierten Briefe wenigstens einigermaßen in sich abgerundet sein sollten. Das scheint mir eher bei der Aufteilung Dinklers, weniger bei der Schmithals' zuzutreffen (abgesehen von I 8-16).

7) Zur Literarkritik des 2.Kor.:

In II 2,3f. 9; 7,8ff erwähnt Paulus einen vor dem 2.Kor. geschriebenen Brief, den sog. Zwischen- oder Tränenbrief. Er kann mit dem 1.Kor. nicht identisch sein, denn von dem "Beleidiger" (II 7,12) ist im 1.Kor. nicht die Rede. Eine Rekonstruktion dieses Zwischenbriefes wird durch die Beobachtung zahlreicher Sprünge im Text des 2.Kor. erleichtert, vor allem fällt der völlige Stimmungswechsel zwischen II 1,9 und 10-13 auf, ferner der glatte Anschluß von 7,5 an 2,13 und die Doppelung des Kollektenthemas in 8 und 9. Daher teilt Dinkler wie folgt auf (RGG IV Sp.18):

(C) II 2,14-6,13; 7,2-4; 9-13

(D) II 1,1-2,13; 7,5-16; 8

Doch wurde die Zusammengehörigkeit von 2,14-7,4 und 10-13 von Bornkamm (Vorgeschichte S.22f), Georgi (Gegner S.16ff, 26f) und Schmithals (Gnosis S.90ff, 94 A.2) m.E. zu Recht in Zweifel gezogen. Sie teilen deshalb folgendermaßen auf:

("Vorzwischenbrief") II 2,14-6,13; 7,2-4

(Zwischenbrief) II 10-13

(Versöhnungsbrief) II 1,1-2,13; 7,5-16

Ob II 8 als Anhang zum Versöhnungsbrief hinzugehört (so Bornkamm, Vorgeschichte S.31f, und Schmithals, Gnosis S.91), oder ein getrenntes Empfehlungsschreiben für Titus in Sachen Kollekte ist (so Georgi, Kollekte S.56ff), läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Doch spricht manches mehr für Letzteres. Dagegen ist m.E. II 9 ziemlich sicher ein eigenes Schreiben und zwar ein Rundbrief an die Gemeinden in Achaia (mit Georgi, Kollekte S.56ff; Bornkamm, Vorgeschichte S.31f; Schmithals, Gnosis S.91 A.1).

In der Reihenfolge der Brieffragmente weicht Schmithals erheblich von der Bornkamms und Georgis ab, schwerlich zu Recht.

8) Die Darstellung der Ereignisse erspare ich mir und verweise statt dessen auf Bornkamm, Vorgeschichte S.8ff; Georgi, Gegner S.25ff, Kollekte S.37-79; Kümmel, Einleitung, S.200-202, 207-212; Robinson, Kerygma S.326; Schmithals, Gnosis S.94ff.

9) Gnosis S.104ff

10) Zur Chronologie vgl. Haenchen, Apg. S.53ff; Georgi, Kollekte S.91ff; Kümmel, Einleitung S.177ff, 206f, 207f; H.Braun, RGG I Sp.1693f

11) vgl. Käsemann, Frühkatholizismus, II S.244ff; Zitat: S.244

12) evtl. in A1 und A2 aufzuteilen und kurz hintereinander zu datieren

13) Bezüglich der Abfassungsorte der Briefe A-F herrscht Übereinstimmung.

14) Damit ist auch gesagt, daß ich die relative Chronologie, wie Schmithals sie bietet, nicht für richtig halten kann, obwohl Schmithals eine äußerst kurze Zeitspanne ansetzt, was eigentlich meinem S.4 angegebenen Grundsatzentsprüche. Doch scheinen mir die Texte eine solche zeitliche Raffung, wie Schmithals sie vornimmt, nicht zuzulassen. Vgl. Bornkamm, Vorgeschichte S.23 A.89; Georgi, Gegner S.25ff.

Zu Teil A II

- 1) Ich gebe hier keine genaue Charakterisierung, sondern gehe nur auf die Frage ein, ob die Gegner im 1.Kor. mit denen im 2.Kor. identisch sein können. Eine ausführliche Diskussion des Problems ist ebenfalls nicht beabsichtigt, sondern wie oben bei der Frage der Aufteilung lediglich eine Skizze, mit der ich mein Verständnis zeigen will.
Zur Forschungsgeschichte vgl. Bornkamm, Vorgeschichte S.14ff; Georgi, Gegner S.7ff; Käsemann, Legitimität S.476ff; Schmithals, Gnosis S.110ff
- 2) Probleme, passim; ThW I S.709ff
- 3) RGG IV Sp.18
- 4) Gnosis S.106ff, 274ff
- 5) Diese These, daß Paulus ungenügend unterrichtet gewesen sei, taucht bei der Exegese einzelner Stellen immer wieder auf, etwa bei I 15; vgl. zB. Schmithals aaO S.317f uö.
- 6) Georgi, Gegner S.14
- 7) Legitimität S.490ff
- 8) vgl. Georgi, aaO S.31-82
- 9) "Die Forschung hat gezeigt, daß es bei den Gegnern um eine andere als die paulinische Christologie gegangen sein muß. Die Einwände Käsemanns gegen die Annahme eines gnostischen Charakters der im 2.Korintherbrief bekämpften gegnerischen Christologie sind von Schmithals nicht widerlegt worden. Käsemann versäumt es aber, uns eine einheitliche Darstellung der Christologie der Gegner zu geben, während umgekehrt die Vertreter der Gnostikerhypothese an 2.K.5,16 scheitern." Georgi, aaO S.15
- 10) vgl. Robinson, Kerygma S.328 A.66 (S.329)
- 11) Thema, II S.120ff; vgl. Moltmann, Theologie S.140ff
- 12) Leugner, I S.110ff
- 13) Käsemann, aaO S.120
- 14) So lautet der Untertitel seines Buches "Die Gegner...."
- 15) Georgi, aaO S.301; vgl. Kümmel, Einleitung S.210
- 16) Zur Frage, warum diese Wanderprediger in Korinth so leicht Eingang fanden und die alte Opposition gegen Paulus erneut anfachen konnte, vgl. Georgi, aaO S.303f; Robinson, aaO S.326-333

Zu Teil B I

- 1) vgl. zu diesem Abschnitt Käsemann, Thema, II S.120ff; Moltmann, Theologie, S.140ff; ferner: Brandenburger, Adam S.70-77, 139f, 155-157; Bultmann, NT S.171f, 484, 81ff; Georgi, VuF S.91; Schmithals, Gnosis S.117-123, 128-133; Schniewind, Leugner I S.110ff; Wilckens, Weisheit S.23 66f, 210ff; ThW VII S.465-529
- 2) Käsemann, Thema II S.120
- 3) Käsemann, ebd.
- 4) mit Bornkamm, Georgi, Käsemann, Schniewind; gegen Schmithals
- 5) vgl. Schmithals, aaO S.118 Mitte
- 6) Käsemann, Fragen, II S.28

- 7) Vgl. zu dieser Stelle Georgi, VuF S.91; Kümmel z.St.; Schmithals aaO S.117ff; Weiß z.St.
- 8) vgl. Schmithals, aaO S.117 A.1
- 9) vgl. Kümmel z.St. (S.186f) 40
- 10) aaO S.118f
- 11) Schmithals, aaO S.119
- 12) Belege bei Schmithals, aaO S.120ff
- 13) Wilckens, Weisheit S.20
- 14) Dieser Text wird hier nur unter dem Gesichtspunkt der gegnerischen Theologie betrachtet, genauso wie vorher I 12,3 und nacher I 15.
Zur Exegese von I 1-4 vgl. Braun, Randglossen, I S.178ff; Lietzmann-Kümmel z.St.; Lührmann, Offenbarung S.113-140; Schmithals, aaO S.129ff, 133ff, 143ff; Stuhlmacher, Glauben S.342-345; Wilckens, Weisheit S.21-96.
Schmithals weicht in der Exegese in vielen Punkten von Wilckens ab, doch ist mir die Exegese Wilckens' überzeugender; vgl. auch Wilckens, aaO S.213 A.2 und Schmithals, aaO S.130-132.
- 15) vgl. Schmithals, aaO S.120f
- 16) Käsemann, Thema, II S.122
- 17) vgl. Wilckens, aaO S.210f
- 18) Moltmann, aaO S.143
- 19) Käsemann, aaO S.122
- 20) Auferstehung S.1f, 55ff
- 21) Adam S.139, 153ff; vgl. die richtige Kritik von Schmithals, aaO S.132f.
Ich lehne nur, ab, daß dieses Schema Paulus von den korinthischen Gegnern zugespielt worden sei, wogegen ich dem religionsgeschichtlichen Ergebnis Brandenburger zustimme: "Daß Schema und Grundgedanke der Parallelisierung von Adam- und Christus-Anthropos in 1.Kor. 15,21f, 45ff... vor dem Hintergrund (christlich-) gnostischer Adam-Anthropos-Spekulation durchsichtig werden", zeigt seine religionsgeschichtliche Erörterung. "In dem einen sarkisch-psychischen Anthropos ist die Menschheit insgesamt schicksalhaft dem verderblich-minderwertigen Seinsbereich, dem Herrschaftsgebiet des Todes und versklavender Mächte verhaftet; aber durch Ab- und Aufstieg des himmlischen Erlöser-Anthropos ist ein Geschehen in Gang gekommen, durch das die Gesamtheit der nach Ursprung und Wesen pneumatischen Menschheit in den himmlisch-pneumatischen Anthropos hinein erlöst wird." (S.157)
- 22) Zu Röm.5,12ff vgl. Bultmann, Adam und Christus, S.41-66.
- 23) So noch Lietzmann S.79, und Barth, Auferstehung S.67,114
- 24) Lietzmann, ebd.
- 25) Zum Zusammenhang von Taufe und Eschatologie siehe Teil C I
- 26) Käsemann, aaO S.123
- 27) Mit Käsemann, aaO S.120-125; Kümmel z.St.; V.Soden, Sakrament S.361 A.28; Wendland z.St.
- 28) Es wird immer wieder behauptet, Paulus mißverstehe die Korinther dahingehend, daß diese die Auferstehung überhaupt, ja jede Zukunftshoffnung leugneten (so Bultmann, NT S.172 uö.; Schmithals,

aaO S.147ff). Das Mißverständnis rühre daher, daß Paulus unzutreffend oder ungenügend unterrichtet gewesen sei. In der Tat sieht es so aus, als ob Paulus gegen eine solche Anschauung polemisiere (V12-19,29, 32f). Doch muß beachtet werden, daß die Polemik dieser Verse das paulinische Verständnis voraussetzt, daß also nicht einfach die paulinische Argumentation umgekehrt und daraus die gegnerische Anschauung erhoben werden kann. Freilich ist die gegnerische Position aus der paulinischen Kritik zu erschließen, weil Primärquellen fehlen. Aber man muß auch die Gegenprobe machen, muß also fragen, wie Paulus die in Korinth vertretene Lehre von seinen Voraussetzungen aus verstehen mußte. Das Auferstehungsverständnis in Korinth, das den somatischen und futurisch-eschatologischen Charakter der Auferstehung leugnet, mußte Paulus auf Grund seines Auferstehungsverständnisses wie eine Leugnung der Auferstehung überhaupt erscheinen. Darum konnte Paulus auch die korinthischen Gegner mit radikalen Skeptikern zusammenordnen, die wie etwa die Epikuräer jede Jenseitshoffnung leugneten. Paulus denkt die korinthischen Auffassungen von seinem Standpunkt aus zu Ende und kritisiert polemisch von diesen Konsequenzen aus die Korinther.

Ist dies methodisch und sachlich richtig ^{sich} läßt m.E. die Behauptung eines Mißverständnisses nicht aufrecht erhalten. Ich halte sie auch aus historischen Gründen für falsch, wenn man bedenkt, daß Paulus mit den Korinthern in ständigem Kontakt war. Selbst wenn I 15 zu einem ersten Korrespondenzstück gehören sollte (so Schmithals), zeigt die Information durch die Leute der Chloe, daß Paulus sehr wohl von den korinthischen Wirren wußte. Gehört aber I 15 zu einem Brief (B) (so Dinkler), so gingen auf alle Fälle Kontakte voraus. Eine mangelnde Kenntnis der korinthischen Zustände und Ansichten scheint mir daher nicht wahrscheinlich zu sein.

Ich habe den Eindruck, daß das Insistieren auf der Mißverständnishypothese aus modernen Erwägungen herrührt: Hat Paulus die Korinther falsch verstanden, kann man seine Erörterung in I 15 als polemisch überzogen und ins Leere stoßend hermeneutisch deprimieren und also auch theologisch entwerten. Man wird sie dann als apokalyptische Phantasien in den Bereich einer weltbildlich überholten, jüdisch-apokalyptischen Mythologie verweisen (so Conzelmann, Analyse S.3 A.16; Ebeling, Grund S.235). vgl. dazu die Auseinandersetzung Käsemanns, Traditionsgeschichte S.137ff; Thema, IIS.122 A.16; Gottesgerechtigkeit, II S.181ff) mit Conzelmann, aaO S.1ff. vgl. ferner v.Soden, aaO S.361 A28; Moltmann, aaO S.148 und unten Teil D. Georgi, VuF S.92, und Brandenburger, aaO S.73 A2, lehnen die Mißverständnishypothese ebenfalls ab.

29) Käsemann, Thema, II S.123 (124)

30) Dazu vgl. Teil C

31) Käsemann, aaO S.125

32) "In der Atmosphäre, welche durch die Mysterienreligionen gekennzeichnet war, wurde ins Anthropologische übersetzt, was vordem primär Weltenwende meinte, und ins zeitlos Typische gewandt, was ursprünglich zeitlich-teleologische Aussage war. Erneut ging es darum, herauszustellen, was Auferweckung Christi bedeutete, die auch jetzt als Ausgangspunkt aller Theologie betrachtet wird." Käsemann, aaO S.121

33) Wilckens, Weisheit S.20

34) Moltmann, aaO S.143

35) "Man kann diese Gestalt der 'präsentischen Eschatologie' oder einer nur noch unterschwellig eschatologisch bestimmten Religion

der Präsenz des Ewigen e s c h a t o l o g i a g l o r i a e nennen, sofern sie überhaupt noch in eschatologischen Kategorien erfassbar ist." Moltmann, aaO S.144 (Sperrung von M.)

Zu Teil B II

- 1) mit Georgi, Gegner S.283; Schmithals, Gnosis S.123f; ähnlich Cullmann, Christologie S.200ff; Förster, ThW III S.289; gegen Kramer, Christos S.199ff
- 2) mit Bultmann, Probleme S.27f; Georgi, aaO S.284; gegen Käsemann, Legitimität S.488
- 3) Georgi, aaO S.284
- 4) vgl. Georgi, aaO S.285; VuF S.95; Käsemann, aaO S.489; gegen Bultmann, aaO S.23ff; Schmithals, Gnosis S.124ff, 321
- 5) vgl. Gegner, S.192-200, 210-218, 252-258, 285-290, 293f
- 6) Georgi, aaO S.286
- 7) Robinson, Kerygma S.328; vgl. Georgi, aaO S.265-282
- 8) vgl. Georgi, aaO S.289; Robinson, aaO S.318ff, 322ff, 326ff
- 9) vgl. Georgi, aaO S.205ff
- 10) Georgi stellt deshalb fest: "Es ist also nicht so, daß Paulus seine Christologie in völliger Unkenntnis des Materials und der Tendenzen der werdenden Jesusüberlieferung entwickelt hat, sondern in ihrer Kenntnis und deshalb in deutlicher Ablehnung einer sich hier mindestens zeitweilig deutlich nach vorn drängenden Begründung und Abzweckung: wo nämlich mit Hilfe einer bestimmten Darstellungsweise das Leben Jesu zu einer eindeutigen Manifestation des Göttlichen gemacht, das Ärgernis des Kreuzes und der Menschlichkeit Jesu überhaupt vertuscht und die eschatologische Offenbarung Gottes durch geschichtlich greifbare 'Gottesbeweise' ersetzt wurden" (aaO S.289 A.3). Georgi hat damit einen Satz Bultmanns in Zweifel gezogen, der fast einhellig in der NT-Forschung in Geltung stand: "Denn mag P. viel oder wenig von jener Überlieferung gekannt haben: für seine Heilspredigt spielt der Inhalt des Lebens Jesu als des Lehrers, des Propheten, des Wundertäters, des Dorngekrönten schlechterdings keine Rolle" (RGG² IV Sp.1028). Robinson ist dieser Sache näher nachgegangen und hat das Ergebnis Georgis bestätigt: "Die Auseinandersetzung... setzt sich auch im Streit um die Jesustraditionen fort" (aaO S.327). Robinson versteht sogar die Auseinandersetzung zwischen Paulus und beiden Gegnergruppen ganz unter dem Gesichtspunkt einer Falschinterpretation der Jesusüberlieferung einerseits, und einer Fehlinterpretation ~~andererseits~~ des Kerygmas andererseits, die sich gegenseitig bedingen (vgl. S.306,328). Was die Korintherbriefe betrifft, dürfte Robinson im Wesentlichen zuzustimmen sein, nicht aber was seine oft allzuschnell als wahrscheinlich ausgegebenen Vermutungen zum übrigen NT betrifft. Ob der spärliche Gebrauch der Jesusüberlieferungen durch Paulus eine Parallele im spärlichen Gebrauch der Herrenworte bei Paulus hat, wie Robinson, aaO S.308-316, zu zeigen versucht, scheint mir durchaus möglich zu sein, doch müßte man dieser Frage noch näher nachgehen und die von Robinson aus dem 1.Kor. herangezogenen Stellen eingehender prüfen. Doch zweifle ich nicht daran, daß die schwache Verwendung von Herrenworten bei Paulus mit Tendenzen ihrer Traditionsgeschichte in der frühen

Gemeinde zusammenhängt, ähnlich wie bei der Jesusüberlieferung; dem Streit über sie ging ja auch ein Streit über die Gültigkeit der Herrenworte bzw. des Wortes Christi (vgl. II 13,3) einher, wie wie Robinson, aaO S.326f, gezeigt hat.

- 11) Was solche Sicht des "Daß des Gekommenseins Jesu" bei Paulus für die heutige Debatte um den historischen Jesus zu bedeuten hat, liegt auf der Hand. Paulus kann dann nicht als Kronzeuge für das bloße "Daß" im Sinne eines theologischen Desinteresses am historischen Jesus angeführt werden, wenn man nicht Bultmannsche Systematik in die paulinische Theologie eintragen will. Paulus verneint nicht die theologische Relevanz des historischen Jesus, sondern er betont sie gerade, wenn er diese ihm damals entgegengetretene Jesus-Theios-Aner-Christologie ablehnt. II 5,16 ist dann eben keine Belegstelle für das "Daß" im Sinne Bultmanns, sondern dokumentiert, daß Paulus nicht gewillt war, eine Jesusauffassung gutzuheißen, die aus dem menschlichen Leben Jesu das Leben eines Heroen macht und das Kreuzeszeichen ebenso wie die fundamentale Bedeutung der Auferweckung negiert. Die Mahnung Robinsons, aaO S.332f (Hieraus folgt...) sollte gerade hier ernst genommen werden!
- 12) Vergleiche zu diesen Stellen außer den Kommentaren noch Bultmann, Probleme S.12ff; Georgi, Gegner S.254-258, 290ff; Robinson, aaO S.328ff; Schmithals, Gnosis S.286-299. Die ältere Diskussion zu dieser Stelle ist bei Windisch z.St. zusammengetragen. Die früher häufig vertretene Biographische Deutung hat sich als falsch erwiesen.
- 13) Wie Bultmann, aaO S.15-17, gezeigt hat.
- 14) Bultmann, aaO S.17
- 15) Bultmann sieht freilich in V16 keine Polemik.
- 16) vgl. Georgi, aaO S.257 (bes. A.1+2)
- 17) Georgi, ebd.
- 18) Ob freilich 'das Alte' Stichwort der gegnerischen Theologie ist, ist mir nicht sicher (vgl. Georgi, aaO S.257). Hat Paulus das Alt-Neu-Schema aus der apokalyptischen Tradition übernommen, wie Georgi selbst meint, so ist m.E. wahrscheinlicher, daß Paulus nicht ein den Gegnern positives Stichwort negativ verwendet hat, sondern von sich aus die gegnerische Theologie und das gegnerische Auftreten mit dem Stichwort 'alt' belgt hat, um den Gegensatz zwischen sich und jenen scharf herauszustellen. Daß freilich für die Gegner die Geschichte des irdischen Jesus und sein Handeln in den Pneumaträgern in ungebrochener Kontinuität steht, will ich nicht bestreiten; vgl. Georgi, aaO S.255 A.3
- 19) Georgi, aaO S.257 (258)
- 20) vgl. Kasemann, Legitimität S.501-503; Georgi, aaO S.292f
- 21) Zu *Gw* vgl. Bornkamm, Taufe, I S.34-50; Bultmann, ThW II S.862-871, NT S.346-353; Conzelmann, RGG II Sp.804f
- 22) Georgi, aaO S.294 (Sperrungen von G.)
- 23) Georgi, aaO S.295
- 24) Georgi, aaO S.294
- 25) Zur Eschatologie der Gegner vgl. Georgi, aaO S.157ff, 168ff, 185f(186 A.21), 192ff, 200ff, 294ff; Robinson, aaO S.326ff
- 26) vgl. außer den Kommentaren noch Bultmann, Probleme S.3ff; Graß,

Ostergeschehn S.154-164; Georgi, VuF S.92ff; Öpke, ThW I S.773-775; Schmithals, aaO S.246-261.

27) gegen Schmithals, aaO S.246ff; vgl. Georgi, aaO S.95; Kummel z.St. (S.203)

28) Robinson, aaO S.329

Zu Teil B III

1) vgl. Georgi, Gegner S.303f

2) Georgi, aaO S.304

3) dazu mehr im Teil CI

4) vgl. Wilckens, Weisheit S.9

5) Wilckens, aaO S.11; der gegebene Überblick über I 1,10-4,21 widerstreitet der Ansicht Schmithals', daß 1,17ff nichts mit den Spaltungen in der Gemeinde (1,10ff) zu tun hätte (Gnosis S.129).

6) Stuhlmacher, Glauben S.342

7) Stuhlmacher, aaO S.343

8) Wilckens, aaO S.30

9) vgl. Käsemann, Legitimität S.502

10) Wilckens, aaO S.37 (Sperrungen von W.)

11) Die Theologische Parallelität zur Rechtfertigungslehre ist hier besonders deutlich. So erscheint in 1,30 ja auch als Wechselbegriff zu Weisheit der Begriff Gerechtigkeit in christologisch-soteriologischem Sinne. Vgl. Bultmann, NT S.280ff; Käsemann, 1.Kor. 2,6ff, I S.267; Stuhlmacher, Gerechtigkeit, passim; Wilckens, aaO S.39,43 (A.1), 222.

12) Mit Wilckens, aaO S.40; gegen Bultmann, ThW I S.709, und Weis, z.St.

13) Wilckens, aaO S.51 (Sperrungen von W.)

14) gegen Braun, Randglossen, I S.181

15) vgl. Lührmann, Offenbarung S.113-140. Er hat überzeugend gezeigt, daß in 2,6ff das sog. Revelationsschema vorliegt. Dieses wurde von Paulus korrigiert, indem er apokalyptische Tradition aufnehmende Einschübe in das ursprüngliche gnostische Schema macht. Korrekturen von Paulus finden sich V8b, 9, 10, 12b und 16 (vgl. S.133-140).

Lührmann kommt i.W. zu denselben exegetischen Ergebnissen wie Wilckens, aaO S.52-96, wenn er auch die christologisch-soteriologische Funktion des Sophiabegriffs ablehnt, was mir aber nicht ausreichend begründet zu sein scheint. Die Belege, die Wilckens aus der Weisheitsliteratur beibringt, hat Lührmann m.E. nicht entkräften können.

16) Meine Ergebnisse aus der exegetischen Beschäftigung mit I 1-4 habe ich unabhängig vom Aufsatz Stuhlmachers (Glauben...) gewonnen, den ich erst nach Abschluß meiner exegetischen Arbeit an diesen Kapiteln zu Gesicht bekam. Meine Ergebnisse stimmen weitgehend mit denen seiner Interpretation überein. Der andere Akzent bei ihm ist in seiner anderen Themenstellung begründet: Glauben und Verstehen bei Paulus. Der Satz: "(Das ist) eine Bestätigung dafür, daß wir 1.Kor.1,17-25 am Leitfaden der Eschatologie interpretieren müssen", trifft durchaus mit meiner Interpretation zusammen.

- 17) vgl. Lührmann, aaO S.104ff, 113ff, 130ff; Käsemann, 1.Kor.2,6ff, I S.267ff; Stuhlmacher, Glauben S.342; Wilckens, aaO S.65-73
- 18) vgl. Käsemann, aaO S.267; Lietzmann z.St.; Lührmann, ebd.
- 19) mit Käsemann, aaO S.269ff; Lührmann, aaO S.133ff; Wilckens, aaO S.86
- 19a) Der Ausdruck stammt von Käsemann, Thema, II S.127
- 20) Zur Exegese von I 15 vgl. außer den Kommentaren noch Barth, Auferstehung S.57ff; Brandenburger, Adam S.70ff, 139ff, 153ff; Bultmann, GluV I S.51ff; v.Eampenhause, Ablauf, passim; Conzelmann, Analyse S.1ff; Fuchs, Auferstehungsgewißheit, I S.197ff; Müß man..., III S.249ff; Graß, aaO S.94ff, 152-166, 265ff; Käsemann, Thema, II S.127ff; Traditionsgeschichte S.137ff; Moltmann, Theologie S.144ff; Schmithals, Gnosis S.146ff; Schniewind, Leugner, I S.110ff
- 21) mit Käsemann, Traditionsgeschichte S.140; Dinkler, 1.Kor.15, NT-Seminar im WS 1965/66; gegen Conzelmann, Analyse S.4 A.19,7 A.43
- 22) gegen Bultmann, aaO S.54(55)
- 23) mit Käsemann, aaO S.141; gegen Conzelmann, aaO S.9-11
- 24) Schmithals behauptet, daß die Korinther auch die Auferstehung Christi geleugnet hätten (Gnosis S.150). Das läßt sich weder aus unseren Versen belegen, noch ergibt es sich notwendig aus der oben dargelegten gnostischen Christologie. Conzelmann, aaO S.10, bestreitet das Vorhandensein einer gnostischen Christologie bei den korinthischen Gegnern, er will ohnehin nur einen "Geistenthusiasmus" zugestehen. Doch ist mir nicht erfindlich, wieso aus der Anerkennung des Kerygmas seitens der Korinther folgen soll, daß die These einer gnostischen Christologie in Korinth erledigt sei. "Sie bezweifeln nicht, daß 'Christus' (sic!) gestorben ist. aber sie orientieren sich ausschließlich an der Auferstehung." Das ist sicher richtig, doch welche theologische Rolle der Tod und die Kreuzigung Christi bei ihnen spielen, das untersucht Conzelmann nicht. Schimmt es nicht Wunder, daß er lediglich aus dem Vorhandensein der Kerygmaformel solche weitgehenden Schlüsse ziehen kann. Eine Unterscheidung zwischen dem (irdischen) Jesus und dem (erhöhten) Christus liegt den Korinthern sowieso fern, weil für sie einzig der Christus Geltung besaß, und das war für sie eben der Erhöhte, nicht der irdisch-sarkische Jesus. Er spielt als Heilsträger bei ihnen keine Rolle. Conzelmanns Folgerungen sind darum m.E. falsch.
- 25) *et* hat logisch folgernden Sinn, nicht konditionalen (vgl. Blass-Debrunner §372, 2b).
- 26) "Der Apostel verkündet hier die Gewißheit unserer Auferweckung, tut das aber merkwürdigerweise so, daß die anthropologische Hoffnung von vornherein in einen umfassenderen Zusammenhang hineingestellt wird. In der Auferweckung handelt es sich gar nicht primär um einen anthropologischen, sondern um einen christologischen Sachverhalt. Wie sie das Werk des zweiten Adam ist, so ist ihr Sinn nicht etwa zunächst und vor allem unsere Wiederbelebung, sondern die Herrschaft Christi" (Käsemann, Thema, II S.127).
- 27) "Sie (sow. die Herrschaft Christi) dient einzig dem Zwecke, der Alleinherrschaft Gottes Platz zu schaffen. Christus ist der Platzhalter Gottes gegenüber einer Welt, welche Gott noch nicht völlig unterworfen ist, obgleich ihre eschatologische Unterwerfung seit

Ostern in Gang gekommen und ihr Ende abzusehen ist." Käsemann, aaO S.127

- 28) Damit vollziehe ich die oben geforderte Zusammenordnung von I 1,17ff mit 15,1-28.
- 29) Mir ist deshalb unverständlich, wie man, wie Schmithals, aaO S.146ff, I 15 im Abschnitt über die Anthropologie auslegen kann. Man bekommt dann auch ein falsches Bild von den anthropologischen Aussagen, die sicher in diesem Kapitel auch gemacht werden. Doch muß man sie im Zusammenhang mit den christologischen und eschatologischen Aussagen verstehen.
- 30) vgl. Käsemann, aaO S.127; Stuhmacher, VuF 1958/59, S.113 A.6; Gerechtigkeit S.206 A.2; Gullmann, Heil S.27,225ff. Vom Ende der Geschichte in Christus sprechen Bultmann, Eschatologie S.49; GluV II S.32ff; Conzelmann, RGG II Sp.669; Dinkler, ebd. Sp.1477; Fuchs, Christus das Ende, II S.79ff; jeweils mit Verweis auf Röm.10,4
- 31) vgl. Käsemann, aaO S.128; Lührmann, aaO S.108 A.5
- 32) Prozeß ist nicht im Sinne einer Fortschreitenden und kontinuierlichen, aufwärtsgehenden Entwicklung, sondern im juristischen Sinne zu verstehen.
- 33) "Ihr Bereich wird die Basileia Christi genannt.... Der zur Rechten Gottes erhöhte Christus ist der Weltherr und seine Herrschaft reicht... soweit, wie die Weltmächte schon unterworfen sind. Aussteht noch das Ende der Todesherrschaft auf Erden, das mit dem Ende der Geschichte identisch ist. Christi Auferstehung ist also, auch wenn sie als Beginn der allgemeinen Auferweckung gilt, vorläufig noch die große Ausnahme, an der wir nicht anders als in der Hoffnung partizipieren." Käsemann, aaO S.128.
- 34) Dinkler, Ethik S.188
- 34a) Die wichtigsten Stellen zur Christologie sind: II 1,5; 4,6. 10f. 14; 5,14-21; 8,9; 12,9f; 13,3f.
vgl. Georgi, aaO S.252-258, 285-294; Käsemann, Versöhnungslehre S.49-54, 57-59; Stuhmacher, Gerechtigkeit S.74ff, 207ff
- 35) Moltmann, Theologie S.146
- 36) vgl. oben S.12-14
- 37) vgl. Robinson, Kerygma S.328 Mitte
- 38) so Bultmann, Probleme S.17, und Dinkler, zitiert bei Robinson, aaO S.328 A.66
- 39) so Schmithals, Glossen, in: Gnosis S.286ff
- 40) vgl. Georgi, aaO S.253f, 258-282; Lührmann, aaO S.46-48, 55; Schulz, Decke S.1ff; Ulonska, Doxa S.378-388
- 41) Schmithals, Glossen, aaO S.299ff, scheidet deshalb V17+18b als gnostische Glossen aus, schwerlich zu Recht.
- 42) Robinson hat solche Hinterfragung anschaulich und einleuchtend versucht, aaO S.302-323, 328-330, 332f.
- 43) Ich lese mit Kümmel z.St. und Wendland z.St. in V3 ἐρδωαίμενοι (gegen Bultmann, aaO S.11) und verstehe καταλύσθαι (V1) nicht auf die Parusie bezogen (gegen Bultmann, aaO S.9f), erst recht nicht auf den Zeitpunkt des Todes vor der Parusie (gegen Lietzmann z.St.). Paulus hat nicht einen ~~st~~ bestimmten Zeitpunkt im Blick, sondern er betont vielmehr ganz allgemein, daß ihm... beim Aufhören des irdischen Lebens das himmlische Haus gewiß ist, gleichgültig, wann dieses Aufhören des irdischen Lebens

und Erhalten des himmlischen Hauses stattfindet." (Kümmel, S.202)

- 44) aaO S.266ff, ^{274ff}
- 45) aaO S.60-66, 104-108
- 46) Lührmann, aaO S.108
- 47) Moltmann, aaO S.146
- 48) Lührmann, aaO S.155
- 49) vgl. Moltmann, aaO S.147 A.22a
- 50) zum paulinischen Geistbegriff vgl. Teil C I
- 51) Käsemann, Thema, II S.128
- 52) "Die präsentische Eschatologie kann (sein Proprium) keinesfalls sein, weil diese schon von der hellinistischen Gemeinde vor ihm entwickelt worden war." Käsemann, aaO S.125
- 53) "Präsentische Eschatologie allein und nicht von der futurischen umfassen, - das wäre auch beim Christen nichts anderes als die Hybris des Fleisches, wie sie in der Enthusiasmus ja gegugsam zu allen Zeiten bezeugt." Käsemann, aaO S.130
- 54) vgl. Moltmann, aaO S.147 A.22a
- 55) Moltmann spricht von einer "eschatologia crucis" (aaO S.145).

Zu Teil C I

- 1) "Das Christugeschehen wird im Rahmen eschatologischer Erwartung auf das, was kommen wird, dargestellt, und die Zukunftserwartung wird begründet in dem Christugeschehen." Moltmann, Theologie S.147 A.22a
- 2) Methodisch gehe ich dabei so vor, daß ich einige wichtig Sachgebiete daraufhin befrage, wie die Eschatologie in ihnen zum Tragen kommt. Sie können daher nicht umfassend behandelt werden, das würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.
- 3) Zur Taufe vgl. Bultmann, NT S.126ff, 311ff; Dinkler, RGG VI Sp. 630-633; Bornkamm, Taufe, I S.34ff.
- 4) In den Korintherbriefen fehlt eine explizite Erörterung der Tauflehre. Doch an nicht wenigen Stellen steht sie deutlich im Hintergrund: I 1,12-17; 1,30; 6,11; 10,1-13; 12,13; II 1,21f; 5,17. Bei der weiteren Erörterung werde ich nicht ohne einen Blick auf den locus classicus der paulinischen Tauflehre auskommen: Röm. 6,1-11. Auch Gal. 3,27f; 5,25 gilt es zu berücksichtigen. Die Gal.-Stellen fallen zeitlich kurz vor, die Römerstelle fällt nach die Kor.-stellen. Jedoch zeigt Röm.6 keine neuen Aspekte gegenüber den Kor.-stellen, sondern könnte geradezu deren Zusammenfassung sein. Methodisch ist zu sagen, daß im Rahmen meiner Untersuchung zu den Korintherbriefen Röm.6 nur bestätigende Funktion haben kann. I 1,12-17; 1,30; 6,11; II 1,21f spiegeln mehr als vorpaulinische, Gal. 3,27f; 5,25; I 10,1ff; 12,13; II 5,17 und Röm.6,1ff mehr das spezifisch paulinische Taufverständnis. I 15,29 darf nicht für das paulinische Taufverständnis herangezogen werden, vgl. Dinkler, RGG VI Sp.958.
- 5) Exegetisches zu den einzelnen Stellen:
Zu I 1,12-17:
 Aus V12 will Schmithals, Gnosis S.188ff, zwei Fronten in Korinth rekonstruieren: Die Gemeinde selbst, die sich auf die Apostel beruft, und eine Gruppe gnostischen Eindringlinge, deren Parole *ἐγὼ οὐκ Χριστὸν* sei. Aber die Zuordnung von *μνηστέον δὲ Χριστός* allein zu *ἐγὼ οὐκ Χριστὸν* ist nicht haltbar. Denn in V 12f stehen sich deutlich gegenüber die gegnerischen Parolen auf der einen und die Gegenfragen

des Paulus auf der anderen Seite. *Μεμερίσται ὁ Χριστός* eröffnet die Ketten der Fragen und darf daher nicht von diesen getrennt werden. Außerdem hat diese Fragenkette ein ganz bezeichnendes Gefälle: Zerteilung-Kreuz-Taufe.

Weiss z.St. und Wilckens, Weisheit S.17 A.2, wollen *ἐν ὀνόματι Χριστοῦ* als Glosse ausscheiden. Gegen diese Annahme spricht aber 1) das Fehlen einer Textvariante, 2) die chiasmatische Stellung der V12 und 13, und 3) daß Paulus offensichtlich auf die *ἐν ὀνόματι Χριστοῦ* -Parole Bezug nimmt. Um welche Leute es sich bei diesen "Christusleuten" gehandelt haben mag, läßt sich ebensowenig sagen wie bei der Gruppe der "Kephasleute" (Kümmel z.St. weist zu Recht die These Leitzmanns z.St. zurück, daß aus der Kephasparole ein Besuch des Petrus in Korinth zu erschließen sei). Es scheint mir richtiger zu sein, unsere Unkenntnis über die Bedeutung der Gruppenparolen zuzugeben, als abwegige Thesen zu erfinden. - Eine interessante Überlegung zu diesem Problem hat H.Köster vorgebracht: Die Gruppennamen bezögen sich nicht auf die Namen der Täufer selbst, wie meistens angenommen wird, sondern auf solche Täufer, die in Sukzession des Paulus, Apollos, usw. stünden (zitiert bei Robinson, Kerygma S.304 A.11).

V13 ist eine wichtige Belegstelle für die Gleichsetzung von Christus und Leib Christi (so richtig Kümmel S.167/8). Paulus meint ja offensichtlich mit Zerteilung des Christus die Zerstörung der Gemeindeeinheit, sofort danach spricht er aber von der Bedeutung des Kreuzes; hier kann doch dann nur der Körper Jesu gemeint sein. V15-17 wollen nicht die Taufhandlung gegenüber der Wortverkündigung abwerten, sondern nur abweisen, daß die Person des Taufenden einen Einfluß auf den Heilswert ~~habe~~ der Taufe habe. Die Übergabe der Heilsgabe in der Taufe ist nicht davon abhängig, wer der Taufende ist. (Mit Kümmel z.St.; gegen Lietzmann z.St.)

zu I 6,11:

Dinkler, Ethik S.173ff, 188ff, hat gezeigt, daß Paulus hier vor-paulinische Tradition aufnimmt und daß die Lasterkataloge ihren Sitz im Leben in der Taufparänese haben. Wichtig ist 6,9-11 noch die enge Verknüpfung mit der Ethik, ebenso die Antithese: Unrechttäter werden an der Gottesherrschaft nicht teilhaben (V9f); ihr aber seid gerecht, denn ihr habt die Taufe empfangen (V11). Die Tempora (Futur und Perfekt) weisen auf die eschatologische Dimension der Taufe und stehen parallel zum Gebrauch des Perfekts und Futurs bei der Rede von Christi und unserer Auferweckung!

zu I 10,1ff:

vgl. hierzu vor allem v.Soden, Sakrament S.338ff; Bornkamm, Studien S.43.

Wichtig ist an dieser Stelle vor allem, daß die Taufe nach Paulus keine Heilsgarantie gibt; Paulus wendet sich gegen eine sakramental begründete Heilssicherheit. Das Heil ist zwar im Sakrament zugeeignet, aber auch zugleich ist das Sakrament eine Verpflichtung zum Gehorsam. Es ermöglicht den Gehorsam und verpflichtet zu ihm.

zu I 12,13:

Die Eingliederung des Getauften in den Leib Christi bei der Taufe geht aus dieser Stelle klar hervor. Es ist unstrittig, ob V13b sich auf die Taufe bezieht oder auf das Herrenmahl. Das Verb (*ἐπορεύμεν*) steht im Aorist, was auf eine einmalige Handlung zielt. Eine einmalige Handlung ist aber nur die Taufe, nicht das Abendmahl. Wäre letzteres gemeint, müßte Imperfekt oder Präsens stehen. Wenn V13b auf die Taufe geht, würde das auch besser zu V13a passen. Das Wort *πορεύειν* allein kann die Beweislast für

die Beziehung auf das Abendmahl nicht tragen. Ich entscheide mich also für die Beziehung auf die Taufe (mit Kummel S.188; gegen Käsemann, Anliegen, I S.15; Wendland z.St.;-Leitzmann Z.St. läßt diese Frage offen).

zu II 1,21f:

vgl. hierzu vor allem Dinkler, Taufterminologie S.173ff. Schon vorpaulinische Tradition besagt, daß der Geist ^{bei} der Taufe empfangen wird. Paulus macht davon keine Abstriche. - Die Gabe des Geistes ist das Angeld (der Genetiv ist gen. epexegeticus!), die gültige Rechtszusage Gottes auf die Erfüllung seiner Verheißung, auf das Eschaton. Wieder ist zu beachten, daß zwei der drei Verben im Aorist stehen. Die eschatologische Ausrichtung der Taufe ist hier unverkennbar: Der Taufakt setzt den Anfang, bei ihm wird der Geist als rechtsgültiges Versprechen Gottes gegeben, der die Erfüllung des Eschaton garantiert. Die zeitliche Erstreckung tritt zu Tage.

zu II 5,17:

(vgl. oben Teil B II und III, 2+3)

Wichtig ist an dieser Stelle wiederum der eschatologische Aspekt, der sich durch die Verwendung des apokalyptischen Alt-neu-Schemas durch Paulus zeigt. Die Gegenwärtigkeit der Heilsgabe wird betont. Freilich gilt es die polemische Situation des Verses zu beachten. Deshalb darf V17 nicht als Taufaussage schlechthin gewertet werden, sondern muß, gerade was die Betonung der Heilsgewissheit betrifft, mit den anderen Taufaussagen und deren eschatologischer Ausrichtung zusammengesehen werden.

Alle bisher herausgestellten Linien laufen in Röm.6,1-11 zusammen; vgl. dazu vor allem Bornkamm, Taufe, I S.34ff.

- 6) vgl. jetzt besonders Schweizer, "Mystik" S.34ff.
- 7) In diesem Abschnitt werden häufig auch Stellen herangezogen, die nicht in den Korintherbriefen stehen. Doch habe ich in A.4+5 ausgeführt, daß alle Elemente des paulinischen Taufverständnisses in den Korintherstellen sich finden; die anderen Stellen wollen lediglich der Verdeutlichung dienen.
- 8) NT S.158; dort auch Belgstellen
- 9) vgl. Bultmann, NT S.157-159; Gunkel, Wirkungen S.64; Käsemann, RGG II Sp.1272f; Schweizer, ThW VI S.413
- 10) Käsemann, aaO Sp.1274
- 11) ebd.; Ähnlich Schweizer, aaO S.416
- 12) Käsemann, ebd.
- 13) vgl. Schweizer, aaO S.427-430; Bultmann, NT S.336-340; Bornkamm, Taufe, I S.45f; RGG V Sp.188f
- 14) Schweizer, "Mystik" S.245
- 15) vgl. Lohse, RGG II Sp.801f; Bertram, Bultmann, ThW II S.835ff
- 16) vgl. Bultmann, ThW II S.867-871
- 17) vgl. dazu die grundlegende Untersuchung von Bornkamm, Taufe, I S.34ff
- 18) Bornkamm, aaO S.38, bezeichnet Doxa zutreffend als "die Kraft der neuen Welt Gottes."
- 19) vgl. die ausführliche und m.E. zutreffende Erörterung des hellenistischen Taufverständnisses bei Schweizer, aaO S.242-250.
- 20) Ist dies richtig, dann ist dieser Sachverhalt ein weiteres Indiz für die These Käsemanns u.a., daß der gnostische Enthusiasmus

nicht Folgeerscheinung, sondern Voraussetzung für die paulinische Theologie ist.
vgl. im Übrigen Bornkamm, aaO S.38; Bultmann, NT S.143; Conzelmann, Analyse S.10 A.59; Käsemann, Thema, II S.126 (127); Schweizer, aaO S.247 (A.43)

- 21) *Swys* zu *καὶ νέτης* ist gen. epex.; es ist also exakt zu Übersetzen: die Neuheit, nämlich das Leben; vgl. Bornkamm, aaO S.38 A.9
- 22) Ich folge hier Bornkamm, aaO S.39ff
- 23) Bornkamm, aaO S.39
- 24) "Zwar hat uns Gott in der Taufe bzw. in der Auferstehung Christi die Möglichkeit des neuen Lebens erschlossen, ja mehr: die Wirklichkeit der *Swys* aufgetan, aber diese *Swys* ist gleichwohl unter Niedrigkeit und Sterben verhüllt, eine paradoxe Wirklichkeit, ganz auf den Glauben gestellt (v.8.). Ihr Offenbarwerden ist Gegenstand der Erwartung." Bornkamm aaO S.43
- 25) Dieses Verhältnis von Indikativ und Imperativ wird unten Teil B III noch näher zu betrachten sein.
- 26) vgl. noch Röm.7,4-6; 8,2; Gal.6,14
- 27) vgl. Gunkel, aaO S.72-74
- 28) Die Taufe wird nach Paulus immer am Glaubenden vollzogen. Ausnahme davon ist höchstens die sog. *οἶκος* -Taufe (vgl. I 1,16). vgl. Dinkler, RGG VI Sp.630
- 29) Dinkler, Ethik S.189, bezeichnet die Taufe ebenfalls als Schöpfungsakt Gottes. Und RGG VI Sp.630 betont er die Parallelität von Taufgeschehen und Christusgeschehen ("Damit wird das Taufsakrament in den Rahmen des christologischen Kerygmas gestellt und vermittelt der Taufakt die Teilnahme des Täuflings an Jesu Tod und Auferstehung"). Doch die offensichtliche Spannung zwischen gegenwärtigem Heilsgeschehen und "dem Noch-nicht-sein im geschichtlichen Leben des Getauften" (aaO Sp.631) versteht er anthropologisch als die Dialektik der eschatologischen Existenz des Christen in der Welt. Gewiß muß diese - eschatologische - Spannung im christlichen Leben durchgehalten werden (deshalb die Notwendigkeit der Paränese!). Aber sie geht darin nicht auf. Ihre Ursache liegt nicht im eschatologischen Existenzverständnis, sondern in der Eschatologie selbst, wie sich zum Begriff des Geistes und des Lebens gezeigt hat. Dinkler hat den eschatologischen Vorbehalt, den er in Röm.6 (Ethik S.194) und I 6,9-11 (aaO S.187) nicht übersieht, ~~was~~ nicht wirklich durchgehalten, wenn er meint, Paulus liege daran, "das eschatologische Geschehen als gegenwärtiges zu betonen, auch wenn es nicht welthaft sichtbar und ausweisbar ist" (ebd.). Dinkler wurde zu dieser teilweisen Übergehung des eschatologischen Vorbehaltes durch II 5,17 verleitet (vgl. aaO S.188 oben). Doch diese Stelle muß unter Berücksichtigung der polemischen Situation, in der sich Paulus im 2.Kor. befindet, verstanden, darf nicht isoliert, sondern muß streng mit den anderen Taufstellen koordiniert werden. Dann ergibt sich, daß der Täufling nach Paulus in der Taufe zwar eine neue Kreatur wird, aber doch so, daß neue Schöpfung noch nicht vollendet, sondern im Anbruch begriffen ist. Kraft der Taufgabe ist der Täufling realiter Gottes neues Geschöpf in der Weise, daß er durch die Gabe des Geistes Anteil am Sein und Weg Christi bekommt. Der Weg Christi ist aber der des designierten, nicht der des offenbaren Kosmokrators. Anders ausgedrückt: Der Christ ist seit der und durch die Taufe eine neue Kreatur in der Weise, daß er

im täglichen Gehorsam der Herrschaft Christi Raum gibt, indem er sich unter die Leitung des Geistes stellen läßt. Dazu bedarf er aber der Ermahnung und der immer neuen Zusage des Wortes vom Kreuz, das den Glaubenden eine Kraft Gottes ist.

Die Kritik Robinsons, Kerygma S.303f, an Dinkler geht in ähnliche Richtung. Doch ist bei Robinson nicht einsichtig geworden, wie er II 5,17 nun wirklich verstehen will. Bei ihm tritt die innere Struktur des "Schon" und "Noch nicht", nämlich das Ineinandergreifen von Beginn, gegenwärtigem Vollzug und erwartetem Ende des eschatologischen Geschehens, nicht genügend zutage. Er sieht die Wichtigkeit der futurischen Dimension, macht aber nicht deutlich, wie diese sich zur präsentischen verhält. Die Aussage von II 5,17 muß in ihrem Gewicht bestehen bleiben, wenngleich die Situation, in der der Vers geschrieben wurde, mitberücksichtigt werden muß (vgl. oben A.5 z.St.). - Das enthusiastische Verständnis der Taufe hat Paulus nicht eigentlich in der Tauflehre selbst unmöglich gemacht, sondern durch die Verknüpfung von Tauf- und Geistlehre. Die Kritik Robinsons an Dinkler schlägt deshalb nicht durch.

- 30) vgl. Schweizer, "Mystik" S.252-254; bes. S.254: "So ruft die einmalige Aufrichtung der Herrschaft Gottes in Jesus Christus unweigerlich der Aufrichtung seiner Herrschaft über uns in Glaube und Taufe, die uns in Anspruch nimmt und in Dienst stellt, und die noch einmal ganz Gottestat ist.... Das Heil (ist) ganz und gar Gottestat, in dem einen Jesus Christus, in seinem Tod und seiner Auferstehung geschehen, so aber, daß von nun an die Welt unter einer neuen Herrschaft steht, die sich in der Macht des Geistes Gottes an der Gemeinde der Getauften auswirkt und die in den Gehorsam stellt."
- 31) So die meisten Exegeten: Bornkamm, aaO S.37 A.6; Bultmann, NT S.137ff; Dinkler, RGG VI Sp.632 unten; Käsemann, Thema, II S.120f; Robinson, aaO S.304f; Schweizer aaO S.242
- 32) vgl. Käsemann, Fragen, II S.26-29; Thema, II S.120f
- 33) Dieser Enthusiasmus äußert sich in der Taufe ebenso wie in dem Herrenmahl und in der Ethik. Dazu unten Teil C II+III.
- 34) "Indem der Christus die Seinen in seinen Tod und sein Leben hineinnimmt, setzt er sie also mit in diese Bewegung, scheidet er sie von der Sünde und gibt ihrem Leben aus dem Tod die beständige Richtung auf Gott." Bornkamm, aaO S.45 (Sperrung von B.)

Zu Teil C II

- 1) Zum Herrenmahl vgl. Bornkamm, Herrenmahl, II S.138ff; Bultmann, NT S.146ff; Jeremias, Abendmahlsworte, passim; Käsemann, Anliegen, I S.11ff; Marxsen, Abendmahl S.7-28; Neuenzeit, Herrenmahl, bes. S.127ff; Schweizer, RGG I Sp.10ff
- 2) vgl. Conzelmann, RGG V Sp.130f; Öpke, ThW V S.856ff
- 3) mit Bornkamm, aaO S.160, 167f, 171, und Käsemann, aaO S.23f, möchte ich annehmen, daß sich in dieser paulinischen Floskel der urchristliche Maranatha-Ruf erhalten hat. Vgl. noch Bornkamm, Verständnis, I S.123ff, 129ff; Neuenzeit, aaO S.222
- 4) vgl. Bornkamm, Herrenmahl, II S.148
- 5) Schon hier wird klar, daß Paulus den korinthischen Sakramentalismus nicht gut heißen kann. Die Korinthischen Gnostiker glauben, beim Herrenmahl das "Mahl der Seligen" (Käsemann, aaO S.23) genießen zu können, das ihnen das "Mittel zur Unsterblichkeit"

schenkt. Zu dieser Auffassung paßt gut die Rekonstruktion der Vorgänge beim Herrenmahl in Korinth, die Bornkamm, aaO S.139-144, 166f, vorgelegt hat. Die Kritik Bornkamms, aaO bes. S.173-176, an Schmithals, Gnosis S.237ff, ist m.E. Überzeugend.- Ein gnostisch motivierter Sakramentalismus trifft gut mit jener Eschatologie der Erfüllung zusammen, die oben Teil B I beschrieben wurde. Und wer die Taufe als Übertritt in die Gefilde der Seligen und als vollzogene Auferstehung von den Toten versteht, wird wohl auch das Herrenmahl im Rahmen solcher Sakramentsauffassung feiern und kein Interesse daran haben, es als Sättigungsmahl zu profanieren. Solche Profanierung des Sakraments liegt den Gnostikern doch viel ferner als eine Hyper&trophierung im Sinne des *πάρεκτατον ἀδελφείας*. Der Brauch der Totentaufe (I 15,29) zeigt die korinthische Sakramentsauffassung ja sogar in der Nähe eines Verständnisses einer ex opere operato-Wirkung. Und die Auseinandersetzung zwischen Paulus und den Korinthern in I 10,1ff bestätigt dies: Das Sakrament (Taufe und Abendmahl werden ausdrücklich miteinander behandelt!) schenkt nach Meinung der Korinther Heilssicherheit. Das im Sakrament zugeeignete Heil ist nach deren Meinung unverlierbarer Besitz, weil der Empfänger der Heilsgabe bereits seit seiner Taufe in der göttlichen Welt lebt.

- 6) So richtig Wendland zur St. (S.88)
- 7) vgl. Bornkamm, aaO S.159
- 8) gegen Lietzmann z.St. (S.58); er will das Herrenmahl als Totengedächtnisfeier verstehen.
- 9) vgl. Käsemann, aaO S.22; Neuenzeit, aaO S.156
- 10) vgl. Käsemann, aaO S.30
- 11) Nicht 'Blut', sondern 'Bund' entspricht 'Leib' im Brotwort. Der Nachdruck liegt nicht auf der Parallelität von Leib und Blut; vgl. Käsemann, aaO S.28f ("Die Inkongruenz zwischen Brot- und Kelchwort kann nicht übersehen werden."); gegen Jeremias, aaO S.160
- 12) Bornkamm, aaO S.162
- 13) Käsemann, aaO S.28; das eschatologische Verständnis ist durch *καὶ νῦν* und durch die Tradition von Jer. 31,31ff sicher gestellt; vgl. noch Neuenzeit, aaO S.191ff
- 14) Dabei hat *κοινωνία* den Sinn einer "objektiven Teilhabe" (Bornkamm, aaO S.157 A.33), die von übergeordneter Autorität konstituiert wird. Käsemann versteht *κοινωνία* noch präziser: "Der dort verwandte Begriff der *κοινωνία* hat gerade die Aufgabe, das Verfallensein an eine Machtsphäre zu umschreiben, und wird deshalb durch unsere Übersetzung 'Teilhabe' oder gar 'Gemeinschaft' viel zu undeutlich wiedergegeben, weil er das Ergriffenwerden, die hinweisende Gewalt übergeordneter Mächte, zum Ausdruck bringt" (aaO S.25).
- 15) vgl. Bornkamm, aaO S.163 A.53; Käsemann, aaO S.12f, 31
- 16) Damit ist eine Deutung der Einsetzungsworte als Gleichnis- oder Bildworte ausgeschlossen; gegen Jeremias, aaO S.215.
- 17) vgl. Bornkamm, aaO S.157
- 18) vgl. Bornkamm, aaO S.164f; Käsemann, aaO S.28
- 19) *πνευματικός* zeigt nicht an, daß Speise und Trank den Geist selbst übereignen, sondern weist auf die von Gott gewirkte Herkunft von Speise und Trank hin; so mit Schweizer, ThW VI S.436f; Neuenzeit,

aa0 S.185f; gegen Käsemann, aa0 S.15-17, 23/24).

20)Neuenzeit, aa0 S.186

21)vgl. Käsemann, aa0 S.12f

22)vgl. dazu Bornkamm, aa0 S.162f

23)vgl. die parallelen Aussagen in der Tauflehre. Vielleicht könnte man daraus so etwas wie ein paulinisches Sakramentsverständnis, das Taufe und Abendmahl umgreift, eruieren: Im Sakrament geschieht Teilhabe am Leibe Christi.

23a)Zur *ού*-Formel vgl. Schweizer, "Mystik" S.239ff

24)Käsemann, aa0 S.14; Ich erinnere an die Identifikation von Christus und Leib Christi in I 1,13. Die Begründung der Einheit der Gemeinde als Einheit des Leibes Christi, die in I 1,12ff so wichtig ist, bestätigt sich von 10,16f her.

25)Käsemann, aa0 S.20

26)Neuenzeit, aa0 S.156

27)vgl. Bornkamm, Verständnis, I S.123ff; Kuhn, ThW IV S.470ff

28) *ωστε* (V27) zeigt an, daß nun die Folgerungen aus V24-26 gezogen werden sollen.

29)Das Futur *ὅταν* zeigt, daß es bei V27/gleichsam um ein apostolisches

²⁹⁾ Dekret geht, "dessen Gültigkeit der jüngste Tag enthüllen wird" (Käsemann, aa0 S.23). Auch Bornkamm, Herrenmahl, II S.168, stellt die sakralrechtlichen Stilelemente als bedeutsam für das Verständnis der V27ff heraus.

30)Wenn auch Beichte, Absolution und Abendmahl nicht unmittelbar in Verbindung stehen, so ist das theologische Recht dieser Verbindung in manchen heutigen Abendmahlsliturgien nicht zu bestreiten, wie V27f doch wohl zeigt. Ob freilich eine (heute ja meist geübte) Gemeinschaftsbeichte die richtige Weise solcher Selbstprüfung ist, kann und soll hier nicht entschieden werden.

31)Zum Verständnis von V29 ist die Bestimmung des Begriffes *ἡ ἐκκλησία* unausweichlich. Bedeutet *ἡ ἐκκλησία* die Herrenmahlsgabe (so Käsemann, aa0 S.27) oder analog zu I 10,17 den im Herrenmahl sich konstituierenden Leib Christi als Gemeinde (so Bornkamm, aa0 S.169; Kümmel S.186; Wendland z.St.)? Das Fehlen von *αἶμα* in V29 kann weder für die eine noch für die andere Auffassung als Argument gelten, weil es sowohl mit dem Hinweis begründet werden kann, daß Paulus die Parallelität von *ἡ ἐκκλησία* und *αἶμα* nicht betont, wie auch damit, daß *ἡ ἐκκλησία* als Gemeinde eben keine Entsprechung in *αἶμα* hat. Beachtet man, daß die Gerichtsterminologie bis V34 reicht, dann wird man V29 bis V34 zusammensehen müssen. Auffallenderweise hat Käsemann, aa0 S.26f, bei seiner Interpretation vom Aufsichnehmen des Selbstgerichts, um dem Gericht (=Verurteilung) des Kyrios zu entgehen, gerade V33f nicht berücksichtigt. Bezieht man diese beiden Verse aber ein, so wird man *ἡ ἐκκλησία* in V29 nicht entweder als Herrenmahlsgabe oder als Gemeinde verstehen dürfen. Ich ziehe daher die Exegese Bornkamms, aa0 S.169-171, der Käsemanns vor. Allerdings wird bei Bornkamm nicht genügend deutlich, daß *ἡ ἐκκλησία* auch die Herrenmahlsgabe meint, weil er nicht sagt, was er inhaltlich unter der Selbstprüfung von V31f versteht. Neuenzeit, aa0 S.228, geht in seiner Kritik an Käsemann von der Behauptung aus, daß Käsemann *κρίμα* als neutralen Begriff fasse, was sich vom Kontext her und bei Paulus nicht belegen lasse. Neuenzeit ist aber offensichtlich ein Irrtum unterlaufen, denn *κρίμα* ist bei Käsemann gerade nicht neutral verstanden, sondern als

verurteilendes Gericht, sei es als Selbstverurteilung, sei es als Verurteilung durch den Kyrios. Somit erweist sich auch der Widerspruch, den Neuenzeit in der Interpretation Käsemanns von V29 und 31 feststellen will, als Mißverständnis.

- 32) Vom Sakrament ist also dasselbe gesagt wie von der Verkündigung: I 1,18; II 2,16. Vgl. Bornkamm, aaO S.170: "...auch der Ungläubige empfängt nicht nichts."
- 33) Die Umkehrung des Satzes würde eher den Korinthern zuzutrauen sein, die ja die Herrenmahlsgabe als "Mittel zur Unsterblichkeit" verstanden. Paulus verwendet den Gedanken von V30 zweifellos als polemischen Grenzgedanken, der vor Mißverständnissen so geschützt werden muß, wie es Bornkamm, aaO S.170 unten, darlegt.
- 34) Käsemann, aaO S.27; ähnlich Bornkamm, aaO S.171: "Und die über sie (sww. die Glaubenden) kommenden Trübsale haben nun den Charakter einer gnädigen Züchtigung, die sie gerade aus der Welt löst und sie der endgültigen Verdammung entnimmt."
- 35) Im Zusammenhang des Herrenmahls ist immer von der Heilsbedeutung des Todes Jesu die Rede, nicht aber von der seiner Auferweckung. Es wurde schon zu I 15,12ff gezeigt, daß der Tod Jesu ohne seine Auferweckung der Tod eines gescheiterten Menschen gewesen wäre. Nach Paulus kommt die Heilsbedeutung des Todes Jesu nur durch die Auferweckung Jesu Christi durch Gott an den Tag. Tod bzw. Kreuz und Auferweckung Jesu müssen darum stets aufeinander bezogen bleiben.
- 36) vgl. Neuenzeit, aaO S.223: "Die Eucharistie ist also das Sakrament, das der zwischenzeitlichen Existenz des Christen in besonderer Weise Rechnung trägt, indem sie durch ihre Wiederholbarkeit immer neu gegenwärtig und wirksam werden läßt, was in der Taufe ein für allemal grundlegend wurde."
- 37) vgl. Neuenzeit, aaO S.223: "In der Eucharistie ereignet sich die Anwesenheit Christi und zwar als eine wirkliche, aber zugleich vorläufige, das heißt aber auch in vorläufige Zeichen verborgene und im Vorläufigen des menschlichen Lebens erfahrbare. Sie richtet daher die eschatologische Ordnung der Herrschaft Gottes auch nur in vorläufiger Weise unter den Empfangenden auf." Allerdings begnügt sich Neuenzeit, aaO S.221ff, 225ff, damit, die "Pendelbewegung zwischen dem Schon und dem Noch-nicht" (S.225) anzumerken. Wie beides zusammengehört, darüber schweigt er sich leider aus.
- 38) Ist dies richtig, dann sind die existentialen Kategorien für die Erfassung der paulinischen Eschatologie nicht ausreichend, weil mit ihrer Hilfe zwar die eschatologische Qualifikation der Gegenwart, nicht aber die Dimension der erwarteten und zukünftigen Erfüllung ausgedrückt werden kann.

Zu Teil C III

- 1) Zur Paränese bei Paulus vgl. Bornkamm, Taufe, I S.44ff; Bultmann, Ethik S.7-27; Dinkler, Ethik S.167ff; Käsemann, Röm.6,19-23, I S.263ff; Gottesdienst, II S.198ff; Röm.13 (1.Teil), II S.204-208; Schrage, Einzelgebote; Stellung zur Welt S.125ff; v.Soden, Sakrament S.338ff. - Der Begriff 'Ethik' stammt eigentlich aus dem griechischen Raum und ist in der Bibel in der uns geläufigen Bedeutung als Lehre von den rechten Handlungsweisen des Menschen nicht zu finden. Üblicherweise spricht man auch in der nt. Wissenschaft von Ethik und meint damit das paränetische Gut des NT. Man kann das tun, sollte sich aber bewußt bleiben, daß der Begriff der Ethik dem NT unangemessen ist. Es wäre besser, man spräche nur von nt. Paränese oder Paraklese.
- 2) Dieser Abschnitt gilt als Exkurs, weil er über die Korintherbriefe hinausgreift.
- 3) Wieder abgedruckt in: Der alte und der neue Mensch..., S.7-27
- 4) aaO S.7ff, 10ff
- 5) vgl. aaO S.20ff; NT §§38-40; Dinkler, Ethik, bes. S.191ff, ist ihm darin i.W. gefolgt (vgl. A.29 zu Teil C I).
- 6) vgl. Stuhlmacher, Gerechtigkeit S.206 A.2; Käsemann, Thema, II S.130: "So ist das, was man als die Dialektik zwischen paulinischem Indikativ und Imperativ... bezeichnet, auch nichts anderes als die Projektion des Verhältnisses der Christusherrschaft zur Unterwerfung aller kosmischer Gewalten in die Anthropologie."
- 7) Taufe, II S.44ff - Ethik S.173ff - Einzelgebote, passim; Stellung zur Welt S.125ff
- 8) aaO S.45
- 9) aaO S.45 (46)
- 10) Bornkamm, aaO S.50 (Sperrung von B.)
- 11) Die Sprachbilder vom Wettkampf und aus dem militärischen Bereich haben hier ihren Platz; vgl. etwa Röm.13,12b; I 9,24-27; II 10,3ff; Phill.1,27ff; auch Eph.6,10ff
- 12) Die paulinische Ekklesiologie soll nicht explizit erörtert werden; hier und da sind bereits einige Merkmale herausgestellt worden. - Vor allem der Begriff 'Leib Christi' ist für die paulinische Ekklesiologie konstitutiv; er wird am besten als der Herrschaftsbereich Christi interpretiert, was zugleich besagt, daß dort wo Christus herrscht, Gottes neue Welt Platz gegriffen hat. Vgl. dazu jetzt die ausgezeichnete Zusammenfassung der paulinischen Ekklesiologie bei Stuhlmacher, Gerechtigkeit S.210-217. - Die bekannte Untersuchung von N.A.Dahl "Das Volk Gottes" leidet m.E. bei der Behandlung des Kirchenverständnisses bei Paulus darunter, daß sie zu sehr den Gottesvolkgedanken in den Vordergrund schiebt und zu wenig beachtet, daß der Leib-Christi-Gedanke das eigentlich paulinische Anliegen vorbringt, während der Gottesvolkgedanke Paulus aus der Tradition ~~ist~~ überkommen ist. - Vgl. noch Käsemann, Thema, II S.128f; Frühkatholizismus, II S.245-247. Käsemann, aaO S.245/46, weist zu Recht darauf hin, daß "die Aussagen über die Kirche als Christusleib in den echten Paulusbriefen einzig paränetisch, und dort ganz selbstverständlich und fast nebenbei, vorgetragen (werden). Es ist überhaupt verwunderlich, wie dürftig explizite Ekklesiologie in diesen Briefen bleibt, wenn man sie etwa mit den anthropologi-

schen Ausführungen vergleicht." Dieser Sachverhalt mag auch als Grund gelten, warum ich die Ekklesiologie nicht selbständig handle.

- 13) Daß es sich so verhält, hat Conzelmann, Analyse S.8f, gezeigt, und Käsemann, Traditionsgeschichte S.140, hat ihm darin zugestimmt. Conzelmann stellt mit guten Gründen in I 15,3ff das historische Datum des Anfangs der Kirche fest.
- 14) Vgl. Käsemann, Thema, II S.130: "Der Mensch ist für Paulus nie bloß er selbst. Wie er immer konkretes Stück Welt ist, so wird er, was er letztlich ist, von außen her, nämlich durch die Macht, die ihn ergreift, und die Herrschaft, der er sich anheim gibt." Vgl. noch Käsemann, Gottesgerechtigkeit, II S.188. Hier liegt auch der Grund dafür, daß Paulus *σωμα* für den Menschenleib und für den "mystischen" Leib Christi verwenden kann; vgl. dazu Käsemann, Leib S.174ff; Schweizer, ThW VII S.1057ff, 1064ff.
- 15) Käsemann, Röm.6,19ff, I S.264
- 16) vgl. Käsemann, ebd.: "Im Gehorsam sind wir ja als die aus den Toten Lebendiggewordenen unterwegs, seit mit der Taufe der neue Aeon in unser Leben einbrach und der ständige reditus ad baptismum unser Dasein bestimmt."
- 17) vgl. Käsemann, Gottesgerechtigkeit, II S.188: "Der Sinn des parännetischen Imperativs... wird viel besser durch die Formel beschrieben: Bleibe bei dem dir gegebenen Herrn und in seiner Herrschaft."
- 18) Stuhlmacher, aaO S.235
- 19) Ethik S.23ff
- 20) Röm.13, II S.205f
- 21) vgl. Schrage, Einzelgebote S.197ff; Schrage macht auch deutlich, wie schwer es ist, die paulinischen Gebote unter einheitliche Gesichtspunkte zu bringen (zur Frage der Systematisierbarkeit vgl. S.122-129, 187ff, 228ff, 238ff).
- 22) vgl. Robinson, Kerygma S.313-315; Schrage aaO S.187ff, 228ff, 238ff
- 23) vgl. zu Röm.12,1f vor allem Käsemann, Gottesdienst, II S.198ff
- 24) Die folgende Zusammenstellung lehnt sich an ein Referat an, das anlässlich einer Arbeitstagung des Marburger Kreises im Juni 1966 von Pfarrer Dr. Hans Schulze, Lehrbeauftragter am Institut für christliche Gesellschaftslehre der theologischen Fakultät Erlangen, gehalten wurde. Diesem bisher unveröffentlichten Referat liegen die Ergebnisse der genannten Arbeiten Schrages und der genannten Aufsätze Käsemanns und Bultmanns zugrunde.
- 25) Das zeigt die gleitende Bedeutung des "wir" in II 4,7-6,10, wo "wir" bald den Apostel, bald alle Christen meint; vgl. Bultmann, Probleme S.3f, 16.
- 26) vgl. Georgi, Gegner, passim und oben Teil B II. Ein besonders markantes Beispiel dafür ist die Ersetzung von Empfehlungsbriefen, die die Verkündiger des Evangeliums nach Ansicht der Wanderapostel brauchen, durch den paulinischen Peristasenkatalog (II 6,3-10), der den Apostel als Verkündiger des Evangeliums ausweist (II 5,18-6,2; vgl. I 4,9-13).
- 27) vgl. Bauer, WB Sp.1223-1225
- 28) vgl. Käsemann, Gottesgerechtigkeit, II S.186

- 29) Die Charismen sind nach Käsemann, RGG II Sp.1275f, "die Individuation, der spezifische Anteil der jedem Christen mit der Taufe gegebenen Gnade und, da Gabe stets verpflichtet, der Geist lebendig macht, Christus Gehorsam begründet, zugleich spezifischer Anteil an der Diakonie (1Kor 12,4ff)... Jeder Christ hat wie den Geist (Röm 8,9) so auch sein besonderes Charisma und zwar als seine konkrete Berufung (1Kor 7,7.17)."
- 30) vgl. Fuchs, Christus und der Geist S.105f
- 31) vgl. Käsemann, Thema, II S.129
- 32) vgl. Schrage, aaO S.14-26; Stellung zur Welt S.126f
- 33) vgl. dazu Braun, Indifferenz, I S.159-167; Schrage, aaO S.126, 130ff, 136ff, 147ff; Einzelgebote S.23f; Bultmann, NT S.352f
- 34) aaO S.164
- 35) gegen Bräun, aaO S.164ff; Problematik, I S.339
Der Kritik Schrages, Stellung zur Welt S.136f, an der Auslegung Brauns kann ich nur zustimmen, denn die eschatologische Motivierung der Verse bildet ja den Rahmen und ist von Paulus beabsichtigt: "Das sage ich euch, ihr Brüder. Die Zeit ist kurz... Denn das Schema dieser Welt vergeht."
- 36) Schrage, aaO S.137
- 37) Schrage, ebd.; er hat m.E. schlüssig nachgewiesen, daß Paulus hier einen apokalyptischen Topos modifiziert aufgenommen hat (vgl. S. 139ff).
- 38) vgl. Schrage, aaO S.149ff
- 39) Mit Recht weist Schrage, aaO S.150, auf die Zeitkategorien hin, die der gnostischen Weltauffassung gar nicht entsprechen.
- 40) Schrage, aaO S.151
- 41) Eine Parallele dazu ist Röm.13,11-14.
- 42) Schrage, aaO S.154
- 43) Aber selbst hier bei der Gerichtsandrohung kann man nicht sagen, daß in der paulinischen Paränese das Gesetz zu Wort komme; gegen Fuchs, Aufgabe S.258. Denn die Paränese ist der imperativische Aufruf zur Ermöglichung der Bewahrung des Taufstandes, aber keine Predigt des Gesetzes. Vgl. Käsemann, Thema, II S.130: "Er (sww. Paulus) weiß um die Angefochtenheit des Glaubenden, der noch in den Wehen des Messias liegt, frei, weil er in die Kindschaft berufen ward, bedroht aber wie vom letzten Feind, dem Tode, so von den kosmischen Gewalten, welche ihn immer neu aus der Kindschaft und der Freiheit herauszureißen trachten, und so genötigt, seine Freiheit in der nova obediencia immer neu zu bewahren." Dieser Satz Käsemanns richtet sich ebenfalls gegen Fuchs und ist zugleich eine treffende Formulierung für die Notwendigkeit des Imperativs, welche in der Eschatologie selbst begründet ist.
- 44) Die hermeneutische Frage stellt sich hier mit Schärfe: Genügt es, gewisse, die Paränese begründende Strukturen als verbindlich herauszuheben und die inhaltlichen Anweisungen beiseite zu lassen, wie es weithin getan wird? Schrage, Einzelgebote S.29ff, 197ff, hat das abgelehnt und S.37ff betont, daß auch die Einzelweisungen keineswegs alle situationspezifisch sind. Will man hermeneutisch in der Richtung weiterkommen, in der Schrage begonnen hat, muß man m.E. zuerst klären, was es theologisch heißt, wenn Paulus in

außerchristlicher Ethik Anleihen machen und diese so gewonnenen Anweisungen für Christen als verbindlich erklären kann. Der nun folgende Abschnitt will darauf eine Antwort zu geben versuchen.- Die Antwort Bultmanns, Ethik S.24-27, der Christ habe die ethische Verpflichtung als Gehorsam gegenüber Gott zu verstehen und nicht als inhaltlich neue Handlungsweise, ist zwar nicht falsch, gibt aber auf die gestellte Frage keine befriedigende Antwort. Ähnlich wie Bultmann auch Dinkler, Ethik S.199; anders Schrage, aaO S.197ff

Zu Teil C IV

- 1) I S.189-218
- 2) Dem entspricht die Gliederung des Aufsatzes in Teil A: Die Begegnung mit dem Retter (S.193-210), und in Teil B: Das stetige Handeln Gottes, der Segen (S.210-217).
- 3) Hier liegt der theologische Grund, warum Israel die außerisraelitischen Schöpfungstraditionen aufnehmen und seiner Religion und Theologie einfügen konnte.
- 3a) Gegen Cullmann einerseits, gegen eine Verabsolutierung der existentialen Interpretation andererseits.
- 4) Hier stellt sich das Problem einer theologia naturalis in neuer Weise. Doch geht es bei solcher Sicht der Schöpfungsaussagen nicht um eine Erkenntnis Gottes, sondern um die Erfahrung des segnenden Handelns Gottes, welches m.E. nicht christologisch begründet ist. So sind ja auch die at. Schöpfungsaussagen nicht verständlich ohne das Moment des lobpreisenden Bekenntnisses zu dem Gott, der der Retter und auch der Schöpfer ist. Das gilt für Gen.1f wie für die Schöpfungspsalmen. - Die Zurechnung der Schöpfungsaussagen zum stetigen Handeln Gottes hat Westermann im Aufsatz "Das Verhältnis..." noch nicht durchgeführt. Das hat er erst in seiner Vorlesung über at. Theologie getan. Das liegt daran, daß der Aufsatz nach dem literarischen Gesichtspunkt der Erweiterungen des Bekenntnisses von Ex.1-15 aufgebaut ist und nicht vorwiegend nach theologischen Erwägungen.
- 5) Heilswort S.355-373
- 5a) vgl. auch Moltmann, Theologie S.147 A.22a
- 6) vgl. oben S.66/67 und A.44 zu Teil C III
- 7) Die hier erläuterten Intentionen stehen natürlich auch schon oben in den Teilen B, III und C, I-III im Hintergrund; ich will sie aber hier noch ausdrücklich hervorheben.
- 7a) Verhältnis, I S.195, 203 f
- 8) Westermann, Heilswort S.373
- 9) vgl. I 1,28 (dazu Wilckens, Weisheit S.43); II 4,1-6 (dazu Conzelmann, Weisheit S.242ff); II 5,11ff; I 15,35-53; den Zusammenhang zwischen Neuschöpfung und Eschatologie haben in betonter Weise Käsemann, Gottesgerechtigkeit, II S.192, Stuhlmacher, aaO S.203ff, und Moltmann, aaO S.140-204 herausgearbeitet.
- 10) Das *ἐφάπαξ* (Röm.6,10) hat diese Bedeutung des Einmaligen, Unwiederholbaren und Festgelegten und bedeutet darum auch 'einmal' und zugleich 'ein für allemal'.
- 11) "Im Gehorsam der Christen erweist sich aber die Kirche als die

neue Schöpfung, die dahin zurückgekehrt ist, wovon Adam fiel. In ihrem Gehorsam zeigt sich, daß die Auferstehungsmacht sie regiert und die Mächte außer dem Tod in ihr nicht ^{welt} herrschen." Käsemann, Thema, II S.128

12) Käsemann, aaO S.129

13) vgl. zu dieser Stelle Käsemann, aaO S.129; 1.Kor.6,19-20, I S.276-279; im Verständnis des anthropologischen Begriffes Leib gehe ich mit Käsemann, Leib S.174ff; Thema, II S.128f; Moltmann, aaO S.194 A.67; Schweizer, ThW VII S.1057ff gegen Bultmann, NT S.193-203.

14) Für Paulus ist der Leib "jenes Stück Welt, das wir selber sind und für das wir als erste uns gegebene Gabe des Schöpfers auch Verantwortung tragen....Weil Christus in die Welt kam und Welt für sich als dem Platzhalter Gottes will, deshalb ist er für den Leib als die Realität unseres Weltseins und die Möglichkeit etwa unserer Mitmenschlichkeit da. Im leiblichen Gehorsam der Christen als dem Gottesdienst im Alltag wird sichtbar, daß Christus Welt-herr ist, und nur, wenn das über uns sichtbar wird, wird es als Botschaft glaubhaft." Käsemann, Thema, II S.129

15) "(Es wird der) leibliche Gehorsam des Christen zugleich als Stand unter der Auferstehungsmacht und als Bekundung des neuen Lebens wie als Anwartschaft der Auferstehungswirklichkeit beschrieben." Käsemann, aaO S.129

16) vgl. Bultmann, NT S.228-232

17) vgl. oben S.49

18) vgl. Verhältnis, I S.212-215

19) vgl. Käsemann, Sätze, II S.69-71

20) vgl. hierzu Georgi, Kollekte S.67-79; er unterstreicht ebenfalls das Segensmotiv und sieht den Segen und die Rechtfertigung in der Souveränität Gottes begründet!

21) Ein Beispiel aus dem Röm. möchte ich anfügen: 5,1f. Heilszusage (V1... gerechtgesprochen sind); der Begriff des Friedens bedeutet soviel wie in heiler Gemeinschaft mit Gott stehen und ist ein Zustandsbegriff (vgl. at. 7750 !); V.2a deutet wieder auf den neuen Zustand hin, in dem die Gerechtiggesprochenen stehen im Verhältnis zu Gott (...zu dieser Gnade, in der wir stehen), und V2b gibt die Heilsankündigung (... die Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes).

22) Die Verwendung der Tugendkataloge ist ein augenscheinliches Beispiel dafür.

23) Schrage, Einzelgebote S.210ff, spricht auch von Normen der Paränese, die am Schöpfungsglauben ausgerichtet seien. Doch versteht er Schöpfung nicht unter dem Aspekt des stetigen Handelns Gottes.

24) Zum Begriff des Segens vgl. noch den Aufsatz C.Westermanns "Der Segen Gottes" in: Zeitwende 28,1957, S.525-536

25) Auf das Thema "Eschatologie und Gottesdienst" kann in dieser Arbeit wegen der notwendigen Beschränkung nicht mehr eingegangen werden. In seinen Zusammenhang gehören auch die Begriffe Liebe und Auferbauung; vgl. dazu Bornkamm, Der köstlichere Weg, I S.93-112; zum Verständnis des Gottesdienstes, I S.113-132; Michel, ThW V S.142ff; Ph.Vielhauer, Oikodome, 1939, bes. S.90ff.

- 26) Eine ausführliche exegetische Begründung für die vorgebrachten Überlegungen ist allein von den Korintherbriefen her nicht möglich. Stellen wie Röm. 1, 18ff; Gal. 5, 19ff müßten mit einbezogen werden. Die hier erläuterten Gedanken wollen auch nur gleichsam ein erster Versuchsgang sein, die oben S. 66/67 beschriebene hermeneutische Engführung aufzubrechen.
- Es stellen sich dabei auch schwierige dogmatische Fragen ein: Ist der Schöpfungsglaube des Paulus und die Anerkennung von nicht-christlichen Normen auch für Christen eine *theologia naturalis*? In welcher Weise und mit welcher theologischen Begründung und Absicht spricht Paulus von "Schöpfungsordnungen"? (Ich habe den Begriff der Schöpfungsordnung im Text der Arbeit bewußt gemieden und statt dessen von in der Schöpfung eingerichteten Maßstäben gesprochen, um mir nicht von vornherein das Verdikt zuzuziehen, das häufig den sog. Schöpfungsordnungstheologen trifft). Auch die Probleme, die sich mit dem Begriff des Naturrechtes verbinden, tauchen hier auf. Ebenfalls hierher würde die Frage der Gültigkeit der alt. Gesetze bei Paulus gehören.
- Wegen dieser Fülle der Gesichtspunkte konnte in der vorliegenden Arbeit dem angeschnittenen Problem nicht weiter nachgegangen werden; doch wird man m.E. die Lösung in der angedeuteten Richtung suchen müssen. Drei Gesichtspunkten sollte dabei besondere Beachtung geschenkt werden: 1) Auseinanderhalten von Rettendem und segnendem Handeln Gottes, 2) Zusammenhang von Protologie und Eschatologie (Schöpfung und Neuschöpfung), 3) Verhaltensregeln für die nicht gefallene Schöpfung, aber nur wahrnehmbar in der gefallenen Schöpfung vom Nichtchristen; wahrnehmbar vom Christen, der zur neuen Schöpfung gehört und die alte Schöpfung in ihrem Wesen als Gottes gute Schöpfung begreift.

Zu Teil D

- 1) Ich benutze diese Formel Moltmanns im folgenden als Zusammenfassung des oben in Teil B III dargelegten Verständnisses der paulinischen Eschatologie.
- 2) Noch ein Nachtrag zu I 15, 3ff: Wie Käsemann, Traditionsgeschichte S. 141, 146, gegen Conzelmann, Analyse S. 9f, betont, liegen auch den Aussagen der erweiterten Traditionsformel apokalyptische Kategorien zugrunde (Gedanke des eschatologischen Gottesvolkes - Zwölfstämmevolk; Zeit der Kirche als Zwischenzeit).
- 3) Theologie S. 174-176; vgl. Bultmann, Eschatologie S. 30-43; Käsemann, Thema, II S. 112 A. 6; Kreck, Zukunft S. 120ff
- 4) So Bultmann, aaO S. 47
- 5) Aus diesem Grunde halte ich die Annahme Conzelmanns, Weisheit S. 232f, daß Paulus die jüdische Apokalyptik darum reduziert habe, weil er das Credo mit der Eschatologie verbunden habe, nicht für richtig. Gewiß spielen traditionelle Credoformeln eine gewichtige Rolle bei Paulus, aber nicht diese, sondern die Erfahrung des Geistes und des Gegenwärtigseins des Auferstandenen korrespondieren der theologischen Ausarbeitung der Eschatologie mit Hilfe der Apokalyptik.
- 6) vgl. dazu Georgi, Gegner, passim; Wilckens, Weisheit, passim; Conzelmann, Die Mutter der Weisheit, Zeit und Geschichte (FS R. Bultmann), 1964, S. 225-234
Beim Vergleich von judenchristlich - apokalyptischer Theologie mit der Theologie des hellenistisch - gnotischen Enthusiasmus stellt Käsemann, Thema, II S. 121, fest: "Das heißt jedoch, daß an entscheidenden Punkten nicht nur Berührung mit apokalyptischen

Grundanschauungen, sondern Abhängigkeit von ihnen konstatiert werden muß. Der andere Horizont und die andere Ausrichtung der Motive sollte nicht darüber hinwegtäuschen." - Auch Schweizer, "Mystik" S.239ff, führt die paulinische $\sigma\upsilon\chi$ -Formel, die nach Bultmann u.a. ursprünglich in den Mysterien zuhause ist, auf apokalyptische Wurzeln zurück und zieht daraus die theologischen Konsequenzen: "Die Erkenntnis, daß die 'mystische' Linie mit ihrem 'mit Christus' ursprünglich in den apokalyptischen Aussagen wurzelt, bewahrt uns davor, vorschnell die Einheit beider Linien (sow. der "mystischen" und der juridischen Linie) in einer rein anthropologischen Aussage zu finden. Denn wenn die Auflösung in die Anthropologie an einer Stelle unmöglich ist, dann in der Apokalyptik" (S.251).

7) Schweizer, aaO S.251

8) vgl. Röm.8,19ff; vgl. dazu Käsemann, Der gottesdienstliche Schrei nach der Freiheit, Apophoreta (FS E.Haenchen), BZNW 30, 1964, S.142-155

9) Moltmann, aaO S.182

10) Den Ausführungen von Marxsen, Auferstehung S.19ff, kann ich nicht zustimmen. Wenn Marxsen meint, die Auferstehungsaussagen seien nachträgliche Reflexionsinterpretamente der Osterzeugen, so übersieht er, daß das Geschehensein der Auferweckung Jesu Voraussetzung für die Ostererscheinung ist. Nach Marxsen hinge ja der Wirklichkeitscharakter der Auferweckung Jesu vom Reflexionsvermögen der Osterzeugen ab! Oder anders ausgedrückt: Der Glaube der Osterzeugen würde auf Grund der Erscheinungen die Auferweckung postulieren. Marxsen bestreitet den Ereignischarakter der Auferweckung Jesu, weil die Faktizität historisch nicht zu erweisen ist. Bezeichnend ist, daß Marxsen von der "Sache Jesu" spricht, die trotz seines Todes und nach seinem Tod weitergegangen sei und noch weiter gehe. Diese Sache Jesu würde, durch Ostern interpretiert, in der Verkündigung der Kirche weitergesagt, wobei die Ostererscheinungen lediglich das historisch auslösende Moment für das Weitergehen der Sache Jesu seien. Marxsen versteht also die Auferweckung Jesu nur noch funktional, nicht mehr personal. Ich halte diese Lösung des Auferstehungsproblems theologisch für sehr bedenklich; denn das ganze NT, zumal Paulus, versteht den Auferstandenen als konkrete Person, die identisch mit Jesus von Nazareth ist. Die Sache Jesu als seine Funktion der Gottereignung ist ein dem NT fremder Gedanke. Es geht um die Person Jesu, der das Heil ist, und nicht nur das Heil als Sache bringt. Marxsen zersprengt die Zusammengehörigkeit von Kreuzigung und Auferweckung Jesu Christi und löst sie in ein historisches Nacheinander von Kreuz und Ostererscheinungen auf, die das Interpretament Auferstehung nach sich ziehen. Daß aber Gott in der Auferweckung Jesu sein zukunftsverheißendes eschatologisches Werk begonnen hat, das nicht vom Glauben der Osterzeugen abhängig ist, das verliert Marxsen aus dem Auge und zwar, weil er Jesu Auferweckung anthropologisch und nicht christologisch-eschatologisch versteht. Die unaufgebbare Zusammengehörigkeit von der Auferweckung Jesu und der damit gegebenen Verheißung der allgemeinen Totenerweckung hat Marxsen außer Acht gelassen.

11) vgl. Cullmann, Heil S.10-45, 56-65, 100-104, 225-245; zur Kritik vgl. noch Bultmann, Heilsgeschichte Sp.659-666.
Gegen Cullmann muß folgendes gesagt werden: 1) Für Paulus ist Eschatologie nicht ein die Heilsgeschichte abschließendes Welt-drama am Ende der Zeiten, also keine Lehre von den letzten Dingen,

sondern dasjenige Handeln Gottes, das Gegenwart und Zukunft umgreift. 2) Nach Paulus ist Heilsgegenwart nicht identisch mit einem gegenwärtig ablaufenden Heilsplan Gottes. Was oben mit der sich in der Geschichte prozeßhaft verwirklichenden Eschatologie bezeichnet wurde, ist keineswegs eine fortlaufende Heilsgeschichte innerhalb der Geschichte der alten Welt. Gegen dieses progressive Verständnis sperrt sich die Aussage, daß Gott die Erfüllung der bei der Parusie Christi heraufführen wird. Sicher verwirklicht sich das eschatologische Werk Gottes schon jetzt, aber nicht als Heilsgeschichte, sondern in der Weise des verheißenden Gotteswortes und der Gabe des Geistes als Pfand für die Erfüllung der Verheißung. 3) Es ist falsch, wenn Cullmann davon spricht, daß im Kerygma das Kreuz und die Ostererscheinungen die entscheidenden göttlichen Ereignisse innerhalb des Heilsgeschehens von der Schöpfung an bis zum Ende seien. Denn die Schöpfungsaussagen haben mit dem Christusgeschehen nur insofern etwas damit zu tun, als beide auf Gottes Handeln zurückgeführt werden, auf das errettende, einmalige und auf das fortdauernde, segnende. Letzteres hat aber mit dem, was Cullmann Heilsgeschichte nennt, nichts zu tun, weil es dabei nicht um das Heil, sondern um das Bewahren und Gedeihen geht. 4) Auch beim Moment der geschichtlichen Erstreckung, das Cullmann mit Recht betont, geht es nicht um eine Heilsgeschichte, nicht um das Leben der Kirche und des Christen in einer heilsgeschichtlich sich erstreckenden Zeit, sondern es geht um das Leben in der Zeit der Geschichte der alten Welt. So kann auch das hoffnungsvolle Warten auf die Erfüllung der Endzeit nicht heilsgeschichtlich - progressiv, sondern nur gemäß der Verheißung Gottes im Wort und Geist verstanden werden. 5) Bei Paulus ist die Geschichte vor Christus die Geschichte des alten Aon. Mit der Auferweckung Christi hat der neue Aon begonnen und läuft der alte seinem Ende entgegen. Die Dialektik von begonnenem neuen und noch vorhandenem, wenngleich seinem Ende entgegen gehendem, alten Aon, die bis in die Anthropologie hineinreicht, löst Cullman in eine lineare Abfolge heilsgeschichtlicher Epochen auf, deren letzten Teil er Eschatologie nennt. Doch beginnt nach Paulus das eschatologische Handeln Gottes mit dem Christusgeschehen, nicht schon mit der Schöpfung. Eine Heilsgeschichte neben oder in der Weltgeschichte kennt Paulus nicht; für ihn gibt es nur eine Geschichte, deren Herr Gott ist. Gott ~~Handelt~~ handelt in Rettung und Segen und schafft so die Geschichte mit seinem eschatologischen Gottesvolk, die zugleich die Geschichte der alten Welt ist. Löst man, wie Cullman, die Dialektik des "Schon" und "Noch - nicht" in eine linear zeitliches Nacheinander auf, bringt man die paulinische Eschatologie um ihr Eigentliches.